

دراسات فى

المذاهب الأدبية والاجتماعية

عباس محمود العقاد





العنوان: دراسات فى المذاهب الأدبية والاجتماعية .

المؤلف: عباس محمود العقاد .

إشراف عام: داليا محمد إبراهيم .

تاريخ النشر: الطبعة الثانية يناير 2006م .

رقم الإيداع: 2005/ 21816

الترقيم الدولي: ISBN 977-14-3332-6

الإدارة العامة للنشر: 21 ش أحمد عرابى - المهندسين - الجيزة
ت: 3466434(02)-3472864 (02) فاكس: 3462576 (02) ص.ب: 21 إمبابة
البريد الالكترونى للإدارة العامة للنشر: publishing@nahdetmisr.com

المطابع: 80 المنطقة الصناعية الرابعة - مدينة السادس من أكتوبر
ت: 8330287 (02) - 8330289 (02) - فاكس: 8330296 (02)
البريد الالكترونى للمطابع: press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيسى: 18 ش كامل صدقى - الفجالة - القاهرة - ص. ب: 96 الفجالة - القاهرة.
ت: 5909827 (02) - 5908895 (02) - فاكس: 5903395 (02)

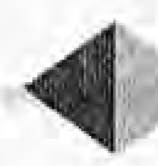
مركز خدمة العملاء: الرقم المجانى: 08002226222
البريد الإلكترونى لإدارة البيع: sales @nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالاسكندرية: 408 طريق الحرية (رشدى)
ت: 5462090 (03)
مركز التوزيع بالمنصورة: 47 شارع عبد السلام عارف
ت: 2259675 (050)

موقع الشركة على الانترنت: www.nahdetmisr.com
موقع البيع على الانترنت: www.enahda.com



كلمة لابُد منها



فى هذه الصفحات التالية فصول متفرقة يجمعها غرض واحد ، وهدف واحد ، كتبها فقيد الأدب المعاصر عباس العقاد فى فترات متباعدة ، وفى مناسبات متعددة فى بعض الصحف والمجلات الأدبية التى عرفها تاريخنا الأدبى فترة طويلة من الزمان . فأسهمت صفحاتها الخالدة فى تشييد الكيان الفكرى لجيل كبير من القراء .

تدور موضوعات هذه الصفحات حول القضايا الأدبية المعاصرة والتيارات الاجتماعية والمذهبية التى عرفها القرن العشرون ، وكان لها أنصار ومؤيدون كما كان لها رافضون ومعارضون .

والعقاد - رحمه الله - من الرعيل الأول فى كتابة المقالة الأدبية والسياسية فى صحافتنا المعاصرة ، فلا تزال بصماته الخالدة فى صفحاتها حتى اليوم ، وستظل على الدوام زاداً للمطلعين عليها من القراء الأعزاء . فالمقالة عند العقاد بنيان شامخ متين تتسم ببراعة صاحبها الفائقة على أداء المعانى فى لفظ جزل رصين ، فيه دقة تشعرنا بسيطرة صاحبها على مادته اللغوية ؛ فهو خبير بصياغة الكلمة والملاءمة بينها وبين أخواتها ملاءمة يجد فيها قارئوه اللذة والمتعة ، وتدل فى جملتها دلالة صادقة على ما وراءها من ثقافة عميقة اتصف بها كاتبها بين كتاب عصره .

ولقد عرفنا فى العقاد - أيضاً - مواقفه الثابتة فى الحياة والآراء الأدبية ، فهو يقف دائماً عند رأيه ويثبت عليه كأنه حصن من حصونه يعيش فيه ويعيش له ويذود عنه ذياد العربى الأصيل عن عرضه ، ويروعك عنده دائماً أنه يؤمن بوطنه وعروبته ، وأنه يشعر فى أعماقه بأنه يستمد حياته من حياة أمته ، فهى دائماً

نصب عينيه لا تغيب ، بل هى دائماً النبع الروحى لأحاسيسه ومشاعره بكل ما تموج به من أحداث . كما وصفه الدكتور شوقى ضيف فى الفصل الذى كتبه عنه فى مؤلفه « الأدب العربى المعاصر فى مصر قبل سنوات » .

عرفنا فى العقاد الكاتب العملاق هذا وأكثر من هذا . وما من صاحب قلم إلا وقد تأثر به واستفاد منه شيئاً لا ينساه ، كيف لا !! وهو العملاق المفكر الذى قدر له أن يقود الفكر العربى فترة من الزمان . وعرفنا له مع ذلك كله خصوماً وأعداء عملوا معاولهم لانتقاص مكانته فى الفكر المعاصر .. وعز عليهم أن يموت العقاد جسداً ولا تموت معه قيمه الفكرية الخالدة التى يجدونها أمامهم فى كل ميدان ظنوا أنهم السابقون إليه فإذا بهم مسبوقون فيه من ذلك العقاد العملاق . فأخذ بعضهم ينعت الرجل بأنه ليس موضوعياً فى كتابته وليس له منهج معروف تقاس به أعماله .. ذلك لأن الموضوعية فى مقياس أولئك البعض ينبغى ألا يعرف عن صاحبها اتجاه واحد ، بل يجب عليه إذا مال إلى اليمين قليلا فعليه أن يرجع فيميل إلى اليسار قليلا ، وإلا فهو متعصب جامد غاية الجمود ، ورجعى غير موضوعى متخلف عن ركب التقدمية التى يزنونها بموازينهم المتخلفة .. تلك الموازين التى تشبه ذلك الميزان الذى أقامه القرد بين حيوانين اختصما إليه ، فأخذ يأكل من كل كفة ليستقيم الميزان حتى أتى على ما حوت الكفتان .

والذى نعلمه ويعلمه الذين عرفوا العقاد عن كثب أنه حينما ألف بعض كتبه توسلت إليه السفارة الإنجليزية بالقاهرة فالتمست من اللواء شوقى عبد الرحمن - لصداقته بكاتبنا الكبير - ليبلغه رغبة السفارة فى شراء مائتى نسخة . ويومها أحاله العقاد إلى المكتبات التى باع لها النسخ لتشترى منها السفارة النسخ المطلوبة فى حالة توافرها لدى المكتبات .. فكيف تصدق رواية الآفكين التى لا يساندها أى دليل ، وتقوم آلاف الأدلة على تكذيبها . ولكنها دعوة عاجزة ، بل لا نبالغ إذا قلنا إنها شهوة لتجريح عظمة العقاد الفكرية كغيرها من الدعاوى التى تشن على العقاد دون سواه من حملة الأقلام . كذلك غيرها من المفتريات التى حاول أن يلصقها الشانئون بالعقاد .

إنه لمن شقاء الإنسانية ضياع الحق بين العقل والهوى ، وإن من يحجب النور عن عينيه فلن يضير النور ، وإنما يضير نفسه بمنعها عن الرؤية الواضحة . وتحضرنا فى

هذه المناسبة نادرة رواها العقاد لجلسائه فى ندوته يوماً من الأيام مؤداها « أن نوتياً فى الصعيد سمع مضغاً قوياً فى مخزن الخبز الجاف من سفينته فأشفق من نفاد المؤونة فى الطريق فصاح غاضباً : من هذا الذى يقضم فى الخبز قضم الحمار ؟ فقيل له ابنك حسن !» .

قال : اسم الله عليه ! « أهو الذى يقرش هكذا قرش الغوير » .

هذه النادرة فى مضمونها إن دلت على شىء فإنما تدل على نقص فى خليقة بنى آدم . وذلك هو النقص الذى يحبه جماعة من أصحاب المذاهب الاجتماعية ويفرضون دوامه ويحضون على الاقتداء به فى فهم التاريخ . وآفتهم التى لا آفة مثلها أنهم يجعلون الهوى فرضاً لزاماً فى معالجة كل حقيقة من حقائق الحياة . فيكتبون التاريخ فيذمون من لا يستحق الذم ويثنون على من لا يستحق الثناء . ذلك لأنهم يستوحون مصلحتهم فيما يذهبون إليه . ويعلنون من خلال ذلك أن الخروج من هوى المصلحة فى تقدير الأمور مستحيل .

إن إيمان العقاد بقضاياه الفكرية ليس فى حاجة إلى دليل على نزاهته مهما تقوّل عليه الأعداء والخصوم . فالرجل يؤمن بأفكاره إيمان الأنبياء برسائلهم وحسبه أنه القائل قبل أربعين سنة : « إننى لا أحسب تفكير الإنسان إلا جزءاً من الحياة ونوعاً من الأبوة » .

وهناك دعوة زائفة يروجها البعض من حملة الأقلام فى الآونة الأخيرة مؤداها أن هذا الكاتب الكبير كان برجوازياً لا يحب النظم الاجتماعية الجماهيرية التى تشمل الجماعات المتعددة . وحسبنا ما تضمنته هذه المجموعة من موضوعات عن الاشتراكية ، وهى محاربة للإقطاع ورأس المال والمناداة بنشر روح التعاون بين أفراد المجتمع ومحاربة الطبقية كائنة ما كانت وغيرها عن اشتراكية الإسلام السمحة ، فيتضح للقارىء الحصيف مَن من الطرفين المخطىء ومَن المصيب .

وقد يرجع البعض نظرة هؤلاء للعقاد إلى قصور فى الفهم أو عدم الإلمام بكتابات الرجل جميعها . ولكننا نعلم مرمى هؤلاء الأدعياء الذين لم نر لهم رأياً على الإطلاق أو مذهباً من المذاهب ظلوا مؤمنين به سنة واحدة دون أن يتركوه جرياً وراء غيره . وكأن الحياة الفكرية فى نظرهم « أوكازيون » ملىء بالموضات والتيارات

الحديثة وهو فوق هذا وذاك فرصة لمن يحسن العدْوَ إليه قبل الآخرين وقبل أن يكشف القراء الحصفاء ما وراء موقفه من زيغ ومروق .

هذه العجالة أصدق ما تقدم به هذه الفصول من كتابات أستاذنا العقاد فى طبعتها الأولى وفى ذكراه الثالثة مستلهمين التوفيق من القراء الأعزاء الذين يقدمون على كتابات العقاد بإيمان صادق متين لا تؤثر فيه دعوات الحانقين المبطلين من أعداء القيم الجمالية الكبرى التى تطرد الزيف الذى يروجون له ويتشدقون به ، ذلك لأن تلك القيم هى المحك الأصيل فى التفرقة بين الرأى الحصيف والرأى الباطل الكسيح .

وصدق خالق الأكوان وخالق الإنسان : « فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض » .

عامر العقاد

عَصْر النهضَة
فى الأدب العَربى الحَديث

يبدأ عصر النهضة فى الأدب العربى الحديث منذ الصدمة الأولى التى شعر بها العالم العربى على أثر الحملة الفرنسية التى قادها نابليون الأول إلى وادى النيل قبيل نهاية القرن الثامن عشر ، واصطحب فيها طائفة من العلماء والباحثين المنقبين ، ومعهم مطبعتهم وأزوادهم من كتب المراجع ومصنفات العلم الحديث .

يقول ابن خلدون إن المغلوب مولع بمحاكاة الغالب ؛ لأن الهزيمة توحى إليه أن مشابهة الغالب قوة يدفع بها مهانة الضعف الذى جنى عليه تلك الهزيمة ، ويوشك أن يندمج المغلوب فى بنية القوى المتسلط عليه ويفنى فيه عادة وعملا ولغة وأدباً إن لم تعصمه من هذا الفناء عصمة من بقايا الحيوية كمنت فيه وورثها من تاريخه القديم .

ولقد كانت لوادى النيل عصمته التى سلم بها من غوائل الذهاب مع المحاكاة إلى نهاية شوطها ، فكانت الصدمة الأولى من صدمات الإيقاظ والتنبيه ولم تكن صدمة يتبعها التضعضع والاستكانة ، أو استكانة يتبعها التسليم فالزوال .

وكانت لوادى النيل حيويتان كامنتان فى تلك الفترة من فترات الجمود والظلام ، ولم تكن حيوية واحدة من بقايا التاريخ المندثر كما يحدث فى كثير من أمثال هذه الصدمات .

كانت له حيوية المجد التاريخى المتأصل فى الحضارة المصرية العريقة .

وكانت له حيوية اللغة العربية بثقافتها الروحية والفكرية ، وهى حيوية لم يلتفت إلى حقيقة قوتها من يكتبون عنها من غير العرب ؛ لأن العربى الذى يدين بالإسلام يفسر بقاء اللغة بمعجزة القرآن الكريم ، ولكن الباحث الأجنبى الذى لا يؤمن بهذه المعجزة ينبغى أن يكون منطقياً مع نفسه فينسب إلى قوة اللغة تلك الحيوية التى أتاحت لها البقاء .

كان من أثر الصدمة الأولى بين العالم العربى وسطوة الحضارة الأوربية الحديثة أن المغلوب أخذ فى محاكاة الغالب كما هى العادة العامة ، وأن هذه المحاكاة بدأت بالتقليد الآلى الذى لا تمييز فيه ولا اختيار . ولكنها لم تنطلق فيه إلى نهاية الشوط بل تحولت عنه بعد قليل إلى المحاكاة المميزة المختارة ، ثم إلى الاستقلال المتعثر المضطرب فى أول الأمر ، فالاستقلال الناشط المسدد إلى الغاية من خطاه بعد حين .

إن حيوية التاريخ واللغة هى التى أوحت إلى عقول المتيقظين من أبناء الشرق أنهم يشبهون أنفسهم فى أيام مجدهم وازدهار لغتهم ولا يشبهون الأوربيين فى حضارتهم الحديثة التى انتصروا بها على جيش المماليك الغرباء عن ذلك التاريخ وعن تلك اللغة عند سفح الأهرام .

فلم تمض سنوات على افتتان الشرق المغلوب بمظاهر القوة فى الحضارة الأوربية الحديثة حتى سمعت فى مصر وفى العالم العربى صيحة الدعوة إلى إحياء التراث القديم ورد الأمانة إلى أهلها مرة أخرى قبل فوات الأوان ؛ لأن الحضارة الحديثة عند الأوربيين عارية مستعارة من هذا الشرق العربى أخذوها وأقاموا بنيانهم على أساسها الذى هو أولى بنا ونحن أولى به من أن نتركه للمستعمرين المتطفلين عليه ، وليس بالعسير علينا أن نقيم بناءنا الجديد على أساسنا القديم .

لهذا كانت الصدمة صدمة إحياء للتراث القديم ولم تكن فى أشد أيام الضعف والمحاكاة صدمة تسليم وفناء .

بدأت النهضة فى وقت واحد بالترجمة والنقل وبإعادة البلاغة العربية إلى الحياة فى تراثها المأثور من المنظوم والمنثور ، وانقضى أكثر من قرن ونصف قرن منذ أيام الحملة الفرنسية تقدمت فيه النهضة فى مراحلها الثلاث إلى مرحلتها الحاضرة التى أوشكت أن تسير مع الحضارة الغربية جنباً إلى جنب فى مراحل التقدم والاستقلال .

تقدمت من مرحلة النقل الآلى ، إلى مرحلة النقل المتصرف ، إلى مرحلة الاستقلال المبتدىء المتعثر ، إلى هذه المرحلة الأخيرة من مراحل الاستقلال المتمكن من غايته ومن خطاه .

ولم ينقض عصر الترجمة بعد ، ولا نعتقد أنه ينقضى أو ينبغى أن ينقضى فى زمن من الأزمنة المقبلة ؛ لأن الثقافة الإنسانية فى هذا العصر العالمى على

الخصوص شركة بين أم العالم لا تقبل الانفصال أو الانقطاع ، ولكن الفرق بيننا فى هذا العصر وبيننا قبل نهاية القرن التاسع عشر أن الترجمة اليوم لا تنفرد بالظهور فى ميدان من ميادين الثقافة ، ولكنها تظهر فى جانب ويظهر معها التأليف فى جانب يضارعه فى السعة والانتشار ، أو تظهر الترجمة أحياناً على التأليف ولكنها ترجمة الفهم والاختيار والموازنة بين ما يؤخذ وما يترك ، وليست بترجمة النقل الآلى والاقتباس الجزاف .

ومن الحوادث الكبرى التى كانت لها صدمة كصدمة الحملة الفرنسية بعد أواخر القرن الثامن عشر حادث الاحتلال البريطانى قبيل نهاية القرن التاسع عشر ، ثم حادث الحرب العالمية الأولى تتبعها الحرب العالمية الثانية إلى منتصف القرن العشرين .

وهنا كانت للحوادث الكبرى دفعتها التى حركت العالم العربى قدما إلى الأمام مع اختلاف واضح بين أثر الصدمة الأولى وآثار الصدمات الأخيرة ، ولكنه واضح فى الدرجة والمقدار أكثر من وضوحه فى العمق والقوة .

فالصدمة الأولى كان لها أثر الانبعاث فى أول الطريق وفى نطاق محدود بين أبناء الأمة الواحدة ، والصدمات الأخيرة كان لها أثر المضى والاستمرار ، وأثر الشيوع والاتساع الذى يناسب السعة العالمية ، وهى طابع كل حركة من حركات الجماعات منذ منتصف القرن العشرين .

والجديد بعد الحوادث الكبرى الجديدة بالنسبة إلى زماننا هو كل جديد يصاحب الكثرة العددية وسعة الانتشار .

فاتساع العلاقات العالمية قد صاحبته الدعوات التى ترمى إلى تطبيق النظم الاجتماعية على العالم كله ولا تقنع بانحصارها فى وطن واحد .

واتساع نطاق التعليم قد أدخل فى ميادين الثقافة ألوفا من طلاب الثقافة - أو من قراء الكلم المطبوع - لم تكن لهم عناية من قبل بشىء مطبوع أو مكتوب .

وقد تبين أن الحيوية الواقية كانت ألزم للعالم العربى فى هذا الدور مما كانت فى جميع الأدوار الماضية منذ ابتداء النهضة فى العصر الحديث .

فإن الدعوات العالمية خليقة أن تجور على كيان القومية وأن تؤول بها إلى فناء كفناء المغلوب فى الغالب .

وإن شيوع الثقافة خليق أن يمسخها ويشوه معالمها لأنه قد يضحى بالعمق والنفاسة فى سبيل الضحالة والإسفاف .

وقد أخذت الدعوات العالمية تتستر وراء اسم الأدب الهادف لتتجه بالكتابة نظماً ونثراً وقصة ودراسة إلى وجهة الدعاية المذهبية التى يروجها أعداء القومية والوطنية ، وأعداء الثقافة الخالدة من كل تراث مأثور .

وأخذت هذه الدعوات وغيرها من دعوات الكسب والتجارة فى التستر وراء إسم « الشعبية » لتسويغ الإسفاف السهل على الأدعياء ، أو تسويغ القضاء على الشعب بالجهل الأبدى الذى يقصر مطالعاته على موضوعات لا تعلو بالقارىء عن طاقة « الأمية » وما يشبه الأمية من سقط المتاع .

وأخذت الدعوة إلى هدم قواعد الفنون تظهر حينا من جانب العاجزين عن التعبير الفنى بقواعده الأصيلة ، وحينا آخر من جانب المتواطئين على الهدم والمتعللين له كل يوم من وراء الستار بعلة جديدة .

وأخذت الشعوبية تحارب العروبة بمختلف الأسلحة أو مختلف الحيل والأحابيل .

ولكن حيوية اللغة - ومعها حيوية التاريخ العريق - هما الحارس القوى الأمين الذى تقاصرت عنه تلك الحيل وتلك الجهود ، فبقيت النهضة على حصانتها المنيعة بين العاملين على هدمها وتعويقها عامدين لرغبتهم فى الهدم أو غير عامدين لعجزهم عن النهوض بمطالب الفن الصحيح .

وحقٌ لنا أن نقول إن نهضة الأدب العربى فى العصر الحديث قد أصبحت كما ينبغى عالميا عربية فى الصميم ؛ لأن العالمية فى صورتها الصحيحة هى وحدة إنسانية تقوم على التضامن بين الأمم ولا تقوم على هدم هذه الأمة أو تلك فى بلادها ، وبناء العالم - المهدوم - من الأخلاط والفوضى التى لا تعرف القومية ولا تعرف الإنسانية على السواء .

وقد صارت النهضة بالأدب العربى إلى السعة العالمية بهذا المعنى الذى لا اختلاف عليه بين طلاب الثقافة الإنسانية ، وإنما يكون الأدب عالمياً إذا اتسع لكل موضوع من الموضوعات الإنسانية المشتركة كما يحسها أبناء كل أمة فى الزمن الذى يعيشون فيه ، وليس بالشرط اللازم فى الأدب العالمى أن يكتب باللغة التى يستطيع أن يقرأها أبناء العالم أجمعين . فإن اللغة الصينية يتكلمها خمسمائة

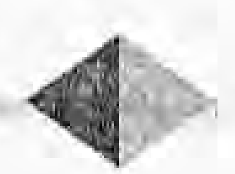
مليون ولا يقال عن آدابها الحاضرة إنها أجدر بوصف العالمية من آداب الأمة السويدية أو البلجيكية أو التشيكية ، وإنما تكون عالمية بمقدار نصيبها من موضوعات الأدب التى تشترك فيها أمم الحضارة فى العصر الحديث ، وبخاصة تلك الموضوعات « التعبيرية » التى تصاحب الأمم الحية فى كل زمن ولا تتوقف على نصيبها من المزايا العرضية بين حين وحين فربما كثر عدد الفلاسفة والرياضيين فى زمن من الأزمنة وقلَّ فى زمن آخر ، والأمة هى الأمة فى علاقاتها العالمية وتعبيراتها عما تكنه من الشعور ، ولكن المعبرين عن ذلك الشعور من الشعراء والأدباء والفنانين يقلُّون وتكون قلتهم دليلاً على نقص الحيوية ، ويكثرون وتكون كثرتهم دليلاً على قوتها واندفاعها إلى إثبات وجودها والتعبير عن بواطنها .

ومن الأدلة على الصبغة العالمية فى أدبنا الحديث أنه يمثل العوارض العالمية فى نواحيها المتعددة بما يصيبها من نشاط وفتور أو من محافظة وتجديد ، فكل ما هو شائع رائج من الفنون بين أمم الحضارة له مثل هذا النصيب من الشيوع والرواج بين المتكلمين بالعربية ، وكل ما يقال عنه إنه شيء فى غير أوانه يعاد فيه هذا القول بيننا مع اختلاف العبارة كما ينبغى أن تعترف بين قوم وقوم يخالفونهم باللغة والتاريخ .

إن الشعر - مثلا - من الفنون التى يقال عنها إنها فى غير أوانها بين أبناء العصر الحديث ويعتقد النقاد ما يعتقدون فى تعليل ذلك . ونعتقد نحن أن المسألة كلها مسألة توزيع لمواضع التعبير وليست مسألة انصراف عن وسائله وأدواته ؛ فإن العصر الذى يملك من وسائل التعبير عن العاطفة الإنسانية فنوناً تتوزع بين المسرح والقصة والصور المتحركة وأغانى الإذاعة والحاكى (الجرامفون) وأخبار الصحف وغيرها من فنون العاطفة لا يعقل أن يكون نوع الشعر الذى يطلب فيه كنوع الشعر الذى يطلب وهو هو الفن الوحيد المعبر عن عواطف الشعراء والمستمعين .

وأيا كان سبب (التغير) فى مناهج الشعر وميادينه فالمهم فيما نحن بصدده أن الظاهرة العالمية تظهر عندنا كما ظهرت بين أمم الحضارة الحديثة ، وأنها آية من آيات الصبغة العالمية التى تترقى إليها نهضة الأدب العربى الحديث .

تترقى نعم ولا نقول إنها (تصل) إذا كان معنى الوصول الوقوف والاستقرار ، وتترقى أيضاً مع حفظ النسبة بيننا وبين أناس سبقونا بعدة أجيال . وحسبنا مع الأمل الطيب فى المستقبل أننا وصلنا إلى الميدان ، وإن لم نصل فى أوائل الصفوف .



الاتجاهات الحديثة في الأدب العربي

-١-

للأدب في عصوره الناشطة على الخصوص حركتان : إحداهما التطور والامتداد ؛ وهي حركة متقدمة ذات اتجاه معروف يشبه اتجاه التيار بمجرى النهر المطرد في حركته إلى غاية مجراه ، وهي كذلك أشبه بحركة النمو في الجسم الحي تحتفظ بالبنية وتزيد عليها ، ولا تلغي شيئاً من البنية إلا إذا جاءت بعوض له في مكانه .

والحركة الثانية هي حركة التغيير الذي ينبعث في الأدب وفي غيره من مجرد حب التغيير ، وقد يسميها بعضهم مذاهب ومدارس وليست هي من المذاهب أو المدارس في شيء . وإنما الأحرى بها أن تسمى بالأزياء والجدائل العارضة « الموضات » التي تتغير مع الزمن وقد تعود في صورة أخرى بعد فترة طويلة أو قصيرة ولا معنى فيها للتقدم والاطراد ، وإنما هي - بالنسبة إلى حركة التيار في مجراه - أشبه بحركة الموج من الشاطئ إلى الشاطئ تزحف كل موجة منه على ما بعدها فتلغيه وتزول هي بعده في موجة أخرى ، ولا تتقدم بالنهر خطوة واحدة في طريق مجراه .

ويغلب على هذه الموجات التي يمحو بعضها بعضاً في تواريخ الأدب أن تنشأ من سوء فهم الآراء العلمية الحديثة وسوء تطبيقها على الموضوعات الفنية .

وأشهر ما حدث من هذا القبيل في العصر الحديث سوء فهم أصحاب « الموضات » في الفن لنظريات فرويد وإخوانه من رواد التحليل النفساني ، وأخصها نظرية الوعي الباطن . . .

فقد سبق إلى الأوهام أن الوعي الباطن هذا اختراع حديث لم يكن له وجود في عصور التاريخ الغابرة ، وخطر لهؤلاء الواهمين أن الحس الظاهر لا يكون مرجعاً للفنون بعد اكتشاف ذلك « الوعي الباطن » . . . ولا يجوز للفنان بعد اليوم أن

يرسم ما يراه بعينيه ولو ظهرت فيه آثار وعيه الباطن كله ، بل يجب عليه أن يلفق المحسوسات كيفما تخيلها فى وعيه الباطن وفى غيره الذى لا يعرفه ولا يراه بطبيعة الحال ! ولا ضير بعد ذلك أن تخرج الصور بلا مقاس معروف لأمانة النقل أو لجودة الأداء والتعبير ، ولا بدليل مفهوم على الفارق بين الحسن والردىء ، وبين العناية والإهمال .

وليس أدل على جهل هؤلاء الواهمين بالفن نفسه من غفلتهم عن آثار الوعى الباطن فى كل صورة من صور الفنانين الأقدمين ، مع الحرص على صدق الحس وأمانة الشبه واللون . فلا عجب أن تنتهى هذه الأوهام إلى نهايتها التى لا محيص عنها ، وهى الخلط الذى يلغى بعضه بعضاً بعد قليل .

وقد كان لسوء فهم المذاهب الاجتماعية أثر لا يقل فى تضليله للأذهان عن الأثر الذى نجم عن سوء فهم الدراسات النفسة .

فقد كان المفهوم من الاشتراكية فى بداءة ظهورها أنها دعوة تحارب الامتياز بالثروة المغتصبة وتمنع الاحتكار والاستغلال .

فلما وصلت الدعوة إلى الذين لا يفهمونها خيل إلى الجاهلين بها أنها تقضى على كل امتياز بين أفراد الناس ولو كان امتيازاً بالعبقرية والمواهب العقلية أو الفضائل الخلقية .. وحسب فريق من هؤلاء أن الكتابة فى غير مسائل الأجور وأسعار الطعام وحاجات المعيشة اليومية تعنى الترفع عن طبقة الدهماء ، وأن كل استعداد الكتابة ، غير الكتابة التى يدركها الأميون وأشباه الأميين ، هى ضرب من الفضول والخروج على مبادىء الاشتراكية كما يفهمونها ، ومصالح الشعب كما يقدرونها .

ومن آثار هذه الدعوة فى الأدب العربى صياح الصائحين بإلغاء كل استعداد فنى غير متوافر لمن يجهلون أصول الفنون والآداب .

فلا لزوم لقواعد الرسم والتلوين فى التصوير ، ولا لزوم للنحو والصرف فى اللغة ، ولا لزوم للقوافى والأوزان فى الشعر ، ولا لزوم - جرياً على هذه القاعدة - لقيود العرف والأخلاق فى العلاقات الاجتماعية .

وبعبارة أخرى لا لزوم لمزية من المزايا ، ولا لضرب من ضروب الاستعداد لا يشيع بين جميع الناس .

وفى اعتقادنا الذى نبنيه على تجارب الواقع أن هذه الدعوات لا تجاوز أعمار « الموضات » التى يعجل إليها الزوال ، وأن هذه الأمواج التى يلغى بعضها بعضاً ليست مما يطلق عليه اسم الاتجاه فى الأدب العربى ولا فى غيره من الآداب العالمية ، وليست هى بالتيار الجارى فى مجراه القويم على أية حال .

وفى وسع الناظر إلى أدبنا العربى فى مجراه أن يصرف نظرته عن هذه الموجات جميعاً ليرقب النهر فى طريقه المتقدم منذ مطلع نهضتنا الفكرية إلى اليوم ، فإنه وشيك أن يتابع النهر فى طريقه منذ نيف وسبعين سنة ، متقدماً على سنَّة التطور بغير انقطاع ، وبغير التفات إلى هذه المقاطعة العارضة من الشاطىء إلى الشاطىء ، فى موقع محدود لا تتعداه .

ومن هذا الاتجاه المطرد يبدو لنا جلياً واضحاً أن الأدب العربى يتقدم فى وجهة الاستقلال بجملة معانيه بالنسبة إلى الفرد وبالنسبة إلى الأمة ، وأن العلامة المحققة لهذا الاتجاه هى الابتعاد يوماً فيوماً عن التقليد ، والاقتراب يوما فيوماً من التعبير المطبوع الذى لا يقوم على المحاكة ولا على النقل بغير تصرف فيه .

ففى الشعر يتقدم الشعراء سريعاً من شعر النماذج العامة إلى شعر التعبير عن الشخصية المستقلة .

وفى النثر على اختلاف موضوعاته يكثر التأليف ويزيد عدد الكتب المؤلفة على عدد الكتب المترجمة فى أكثر تلك الموضوعات ، وذلك فيما عدا موضوعات الثقافة العلمية التى يكثر فيها النقل لتزويد البرامج المدرسية بمادتها الصالحة للتعليم .

ونحن نعنى بشعر النماذج : ذلك الشعر الذى يصف نموذجاً من الناس كما يكون فى الجماعة العامة ، ولا ينفذ من وراء النموذج إلى أفراد الناس « شخصية شخصية » مستقلة بطابعها عن سائر الشخصيات الإنسانية .

فإذا تغزل مائة شاعر فى معشوقاتهم فالمحاسن المحبوبة فى جميع هؤلاء المعشوقات واحدة لا تنويع فيها ، من صفات الطلعة والعين والأنف والثغر والقامة الهيفاء والخصر النحيل إلى صفات الدلال والتيه والهجر والمطل بالمواعيد .

وإذا امتدح شعراء العصر جميعاً وزراء العصر جميعاً ، فليس أمامنا غير وزير واحد تتكرر شمائله وأعماله فى كل قصيدة بمختلف العبارات والأساليب .

تغير ذلك كله رويداً رويداً فى مدى هذه السنين من عهد الثورة العرابية وما قبله بقليل ، وظهر بعده الشعر الذى يقوله « شخص » له شعوره المستقل وتقديره الخاص لمعانى المديح ، والذى يقال فى معشوق له صفاته وملامحه وعاداته وأحاديثه التى تروى بلفظها الشعرى فى أبيات القصيد ، أو الذى يقال فى ممدوح مميز بطابعه الحى الذى لا يختلط بغيره من الممدوحين .

وسرى هذا الاستقلال سريانه السريع فى منظومات الغناء من القصائد الفصحى أو الأزجال والمواويل .

فالأغنية اليوم تعبر عن علاقة حاصلة أو عن واقعة محدودة ، ولا ترسل إرسالا فى قالبها الموروث بنغماتها أو بمضمونها المكرر المطروق .

وظفر المسرح بنصيبه من هذا التطور فى الروايات المسرحية ، وأكثرها ينظم لإحياء « الشخصيات » التاريخية بصورتها التى يخرجها الشاعر من القالب العتيق إلى عالم الحياة بين الأحياء .

وظفرت المسائل الاجتماعية بالنصيب الأوفى فى الشعر الحديث ، وأكثر ما يكون ذلك فى سياق القصة المنظومة التى تمزج التعبير العاطفى بالنظرة الاجتماعية إلى أبطالها وبطلاتها ، وقد ألقيت فى مهرجان الشعر الأخير بالأسكندرية قصائد لكبار الشعراء تزيد على العشر ، كانت سبع قصائد منها من باب القصص الاجتماعى أو النفسانى ، تهدف إلى غاية للشاعر وراء الوصف الصادق والتعبير العاطفى عن وقائع القصة ومواقفها .

أما النثر الأدبى فقد كاد يقصر على القصص وعلى التراجم أو السير التى يصح أن تلحق بالقصة التاريخية .

وانصرف القصاصون عن الموضوعات الغرامية أو الحماسية « الرومانسية » التى تصور الحياة الواقعة فى أحياء المدن وجهات الريف ، وغلبت القصة الهادفة على الأغراض القصصية الأخرى ، كما غلبت الأهداف القومية الاشتراكية على جملة الأهداف التى يرمى إليها « الهدفيون » من القصصين .

وكان للمسرح حظه الموفور من فن القصة الهادفة ، وراجت الكتابة باللغة العامية فى القصص المسرحية : لأنها مقصودة لأغراضها « المحلية » الموقوتة فلا تحتاج إلى الأسلوب الفصيح ، وهو أسلوب كل كتابة يقرؤها أبناء الأقاليم على اختلاف لهجاتهم العامية ، واختلاف الأزمنة بين جيل وجيل .

ولا يوجد فى القصص العربى اليوم ذلك النوع من القصة الذى يدخلونه فى الغرب تحت عنوان « البرج العاجى » ، ويعنون به أدب الزينة والرفاهية وأدب العواطف اللاهية التى يتسع لها وقت الفراغ .

وإنما يوجد من بين الكتاب الكبار من يشترك فى وضع القصص الرمزى الذى يتناول سرائر النفس الإنسانية ويكاد يحسب من رموز التصوف وأسرار « ما بعد الطبيعة » .

ويوجد كذلك من بين كبار الكتاب من يمارس أدب « البرج العاجى » فى حواره المنتظم وموضوعاته التى تستعار أحياناً من الأساطير وما إليها من مبتكرات الذوق والخيال ، ولكن روايات هذه النخبة من كبار الكتاب لم تخل قط من ناحية اجتماعية أو ناحية فكرية لا يصدق عليها وصف الناقدين لأدب « الفراغ » . وقد يقال فى هذه البروج العاجية إنها لم تخل من حجراتها التى ينتفع بها للسكن والمأوى من حين إلى حين .

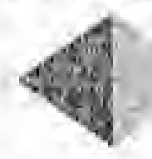
وتكاد القصة تجور على نتاج الأدب المنثور ، وأن تشغل الأكثرين من قرائها على أبواب الأدب الأخرى ، ولا نخالها تركت لهذه الأبواب الأدبية ما يزيد على ربع محصول التأليف مما تصدره المطابع فى كل عام .

إلا أن التأليف فى النقد الأدبى ، وفى تاريخ الأدب ، وفى المقالة الوصفية ، لا يزال فى ازدياد وانتشار عند المقارنة بين مؤلفات اليوم وأمثالها من المؤلفات إلى منتصف القرن العشرين . . . ويتسم التأليف فى هذه الأبواب بسمات العصر كله ؛ وهى سمات الاستقلال أو الترجمة مع التعقيب عليها والتصرف فى الآراء والأحكام التى تحتويها . وربما استخدم المؤلفون فى النقد الأدبى أو تاريخ الأدب مصطلحات المذاهب الغربية من أقدم عصورها إلى العصر الحديث ، ولكنهم يحاولون فى أكثر الأحوال أن يقابلوا بينها وبين أصول البلاغة عند العرب فى المشرق والمغرب ، ويعطوا الشعر العربى حقه من الافتراق عن أشعار اللغات الأخرى بمقوماته التى تستلزمها الفوارق الأصلية بين لغة الاشتقاق والوزن فى كل كلمة من كلماتها ، وبين لغات النحت وهى لا تتقيد بالوزن فى كلمة من كلماتها ، ولا توضع فيها المشتقات على أوزان مقررة لا تحيد عنها .

وينبغي أن نذكر هنا أن هذه الوجهة فى أدبنا الحديث تعم أدب المرأة كلما تعم أدب الرجل إن صح هذا التقسيم فى ثمرات الفنون ، وإنما يصح فى جميع الأذواق والمشارب أن ينقسم الأدب إلى الجيد منه وغير الجيد ، ولا تتوقف جودته على جنس الأديب ولا سنه ولا مزاجه ، ولكنه يختلف فى بواعثه ولا يندر أن يكون اختلافه بين أديبين من جنس واحد أقل من اختلافه بين أديبة وأديب .

وقد اشترك فى مهرجان الشعر الأخير نحو عشر أديبات : منهن باحثتان فى النقد الأدبى وفى تاريخ الأدب ، وسائرهن شاعرات لم يزلن فى سن الشباب ، إذا لوحظ فى شعرهن شيء خاص ينسب إلى الجنس - فهو الميل إلى المحافظة فى التزام أصول الشعر على عروض لا يجوز فيها إهمال الوزن والقافية ، وليس هذا بالشيء الخاص بأدب المرأة إلا فى اعتبار القائلين إن المرأة أقرب إلى المحافظة على سنة الجماعة .

ولكن اشتراك المرأة فى الحركة الأدبية على أية صورة من الصور هو نفسه علامة مستقلة من أبرز علامات الاتجاه المتطور مع الزمن الحديث ، وخلاصته فى كلمات الختام أنه اتجاه من التقليد إلى الاستقلال ، أو من النماذج التى يغيب فيها الفرد بين أشباهه إلى « الشخصية » المتميزة بطابعها فى اختيار التعبير واختيار الموضوع ، أو هو على الإجمال اتجاه الكاتب الذى ينقل عن مشق منقوط كمشق الخطاط ، إلى صاحب الخط الذى لا تتشابه فيه يدان .



-٢-

مذهب الفيلسوف « هيجل » فى أطوار الأمم وأدوار التاريخ يصدق على اتجاهات الأدب فى اللغة العربية ، وفى غيرها من اللغات الحية .

وخلاصة مذهب « هيجل » - كما هو معلوم - أن كل دور من الأدوار يتبعه ضده أو نقيضه ، ثم يلتقى النقيضان على حد وسط بينهما ، حتى إذا استقر هذا الحد الوسط على وضع متفق نجم منه نقيضه دواليك على النحو المتقدم .

وفى كل عصر من عصور الأدب يستطيع الناقد أن يكون على يقين من تقابل اتجاهين مختلفين : أحدهما تغلب عليه المحافظة ، والآخر يغلب عليه التجديد ، ثم يتوسط بينهما اتجاه معتدل لا إلى هذا الطرف ولا إلى ذاك .

حدث هذا فى الأدب العربى ، بين أواخر القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين ، إذ تيقظت الأمم الشرقية وأخذت تنظر فى أسباب ضعفها ، وتعالجها بما بدا لها من بواعث قوتها ، فرأى فريق منها أن يرجع إلى القديم ؛ لأنه عهد العظمة والتفوق على غيرها ، ورأى فريق آخر أن الرجوع إلى القديم لا سبيل إليه لانقضاء زمنه وتبدل أحوال الزمن بعده ، وأن القوة إنما تكون بمحاكاة الأقوياء من أبناء الحضارة الأوربية فى كل شىء ، ومن ذاك اتجاهات الآداب والفنون .

ثم اعتدلت بين [illegible] مدرسة متوسطة ، ترى أن المحاكاة لا تفيد ، سواء أكانت محاكاة للقديم أم محاكاة [illegible] ، وإنما الصواب أن نأخذ بالحسن من كليهما وأن نحذر من « التقليد الأعمى » حيث كان [illegible] لأحد ، ولا نتجه إلى وجهة فى أدبنا وفنوننا غير الوجهة التى نستقل فيها بالرأى والشعور .

وتكاد هذه المدرسة أن تغلب على اتجاهات الأدب فى العصر الحاضر ، وأن تنجح فى تدبير الحلول الصالحة لأكبر المشكلات التى عرضت للأدب العربى فى الآونة الأخيرة وهى مشكلة الفصحى والعامية ، وأيهما نعتمد عليه فى لغة الثقافة والكتابة .

ورأى هذه المدرسة الوسطى ، أن الفصحى لها موضعها وموضوعاتها ، وأن العامية لها كذلك موضع وموضوعات ، فهى - أى العامية - لا تصلح للتعميم بين الأمكنة والأزمنة المختلفة ، لأنها بطبيعتها محلية وقتية ، ولكنها تصلح للمسائل التى تعالج فى حينها ومكانها ، ثم تنتهى بانتهاء ذلك الحين وذلك المكان .

ولكن هذه المدرسة تعارضها فى السنوات الأخيرة دعوة جامحة تحاول أن تنطلق من جميع القواعد وجميع الأصول ، وآفتها الكبرى أنها تخلط بين القواعد والقيود ، فتحسب أن الانطلاق من القيود سيلزم الانطلاق من القواعد الفنية ، وهو وهم ظاهر البطلان ؛ لأن الفنون لا توجد بغير قواعد تعصمها من الفوضى ، بل لا توجد لعبة عامة بغير قاعدة عامة ، ولا يستطيع لاعب الشطرنج أو النرد أو الدومينة مثلا أن يحرك القطع كما يشاء ، وإلا بطلت اللعبة كلها فى لحظة واحدة .

ومن أسباب التفاؤل فى مصير هذه الدعوة الجامحة أنها أجنبية غريبة لم تخلقها بنية الأمة ولم تنبتها جذورها العريقة ولا فروعها الحديثة ، ولكنها أشبه بالزوان بين سنابل القمح ، يوشك أن يخنقها لو بقى ، وليست له مع هذا قوة على البقاء .

فالاتجاهات الحديثة فى الأدب العربى لا توجهها هذه الدعوة فى الواقع ولا تنقاد لها باختيارها ولا على غير قصد منها ، وإنما تأتى هذه الاتجاهات نتيجة للحالة العملية التى طرأت خلال ربع القرن الأخير ، وهى حالة يلخصها ظهور الإذاعة وانتشار الصحافة وزيادة عدد القراء حتى دخلت فى موازين القراءة والكتابة مسألة الكثرة العددية ، بعد أن كان الحكم فيها للصفوة المختارة من المثقفين أصحاب الآراء والأذواق .

إن هذه الحالة العملية ليست مذهباً من مذاهب البحث والتفكير ، وليست مدرسة من مدارس الفن التى تتقابل فيها الحجج والأقوال ، ولكنها هى النتيجة التى لابد منها فى أول عهد الإذاعة مع انتشار الصحافة وتداول القراءة بين عدد كبير من القراء ، تميل الجمهرة الغالبة منهم إلى التسلية ولا تستعد بثقافتها لطلب الفنون العالية والتعبيرات الرفيعة فى آداب اللغة ، وسائر التعبيرات التى تؤديها الفنون بوسائلها المتعددة .

وتتلخص هذه النتيجة فى الاتجاهات الآتية :

و (أولها) وفرة القصص السهلة التى تخاطب الغرائز ولا سيما الغرائز الجنسية وغرائز الصراع التى تتأثر بالمخاوف والأهوال ، وتمثيل القصص بالصور المتحركة قد جعلها من شئون السماع ولم يقصرها على القراءة .

و (ثانيها) شيوع الموضوعات العرضية التى يمكن أن توصف فى جملتها بأنها من موضوعات الصحافة الشائعة يشترك فيها جمهرة القراء .

و (ثالثها) قلة الشعر المستقل وكثرة الشعر الذى يعتمد على الغناء والمناظر المسرحية ويقترن به الرقص ومواقف الغزل واللهو على الإجمال .

تلك هى الاتجاهات الشائعة التى تعم الجمهرة القارئة ولا تتخصص بطائفة من طلاب المطالعة التى لم تتأثر بانتشار الصحافة المبتذلة وبرامج الإذاعة ومعارض الصور المتحركة .

إلا أنها - كما قلنا - اتجاهات شائعة تحكمها العددية ولا تلغى وجود الاتجاهات الجدية التى تستعد للأدب بثقافة عالية أو فهم راجح ، ورغبة صادقة فى الاستفادة وتهذيب العقل والذوق .

فإلى جانب القصص الغريزية والمناظر المثيرة ، توجد المطالعات الرفيعة فى النقد والتاريخ والتحليلات النفسية ، وتوجد التصانيف التى يدرسها الطالب فى جامعته وتشتمل عليها برامج التعليم فى مراحله العالية .

وربما كان نصيب النقد أكبر من نصيب الخلق والابتداع فى هذه المطالعات الجديدة ، ولكنه نقد مستقل فى كثير من موضوعاته ، وكل استقلال فهو نوع من الخلق والإنشاء وإن لم يأت بثمرة جديدة ؛ لأن الاستقلال فى النقد كالإبداع فى ثمرات الفنون ، كلاهما يعتمد على « شخصية » المؤلف وموازينه التى لا تختل بالمحاكاة أو بالمجاراة .

وطوالع الأمل تبشر بالانتقال من هذه الحالة إلى حالة خير منها ؛ لأنها تبشر بالتخصص بين القراء كما تبشر بالتخصص بين الأدباء .

فالقصة المهذبة توجد إلى جانب القصة الغريزية وإن كانت الآن لا تروج مثل رواجها .

وقلة الشعر المستقل أو المحض لا تدل على انطفاء شعلة الشعر فى النفس الإنسانية ، ولا نحسب أن هذه الشعلة تنطفىء فى وقت من الأوقات ؛ إذ كان الشعر ملكة إنسانية لم تتجرد منها قبيلة من قبائل البشر وصلت إلى طور التفاهم والتخاطب ، ولا شك أنه أول ما يسيغه الطفل الوليد من الكلام ، لأنه يتأثر به فى المهد قبل أن يفهم ما يقال بلغة الخطاب .

إنما قلَّ الشعر المحض لأن موضوعه مشترك فى العصر الحاضر بين كثير من التعبيرات التى تؤدى رسالته أو تنوب عنها ، ومنها السماع الميسر فى جميع البيوت من طريق الإذاعة أو طريق الاسطوانات ، ومنها التعبيرات العاطفية التى تنفس عن شعور القارىء والسامع كلما اطلع على خبر أو حادث ينبه إحساسه ويشغل خاطره كما كانت تشغله من قبل قصائد الشعراء .

ونحن فى عصر يجمع بين النقيضين ؛ لأنه عصر المشاهدات العالمية التى تواجه الإنسان كل يوم بملحمة مفعولة وإن لم تكن ملحمة منظومة أو مقروءة .

نحن فى عصر يستطيع أن يجمع بين النقيضين لأنه عصر العالميات التى لا تنحصر فى حدود البلدان ، وهذان النقيضان هما : التخصص والتعميم .

ففى وقت واحد يتخصص الطب مثلا حتى ليوجد الطبيب الذى يعرف كل شىء عن علاج العين ولا يعالج الأنف ، وهو إلى جوارها .

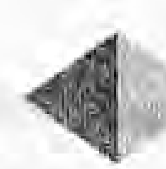
وفى هذا الوقت نفسه يشعر هذا الطبيب أنه ينقطع فى عزلة عن العالم وعن علمه نفسه إن لم تتسع معارفه العالمية ولم تكن له إحاطة ملمة بكثير من الدراسات والمعلومات .

وكذلك يتجه الأدب إلى التخصيص كلما عم وانتشر وشاع بين الجمهرة والعلية المفكرة ، فلا يزال حتى ينفرد كل فن من فنونه بقرائه وكتّابه مع الإلمام المحيط بسائر الفنون .

وخلاصة القول فى اتجاهات الأدب العربى الحديث أن الاتجاه المتطرف منها غير أصيل وغير مستمد من بنية الأمة العربية ، وأن الحالة العملية أقوى أثراً فيه الآن من المذاهب والمدارس الفكرية ، ولكن هذه المدارس والمذاهب لم تتزحزح عن مقامها ولا تزال فى انتظار التطور الذى يأتى به التخصيص بعد التعميم والشيوع ، وإن الملكات الناقدة أكبر عملا فى عصرنا هذا من الملكات الخالقة ، ويشفع لها أنها ملكات ناقدة تجنح إلى الاستقلال ، وهو أقرب ما يكون إلى الخلق والابتكار .

وكل شىء يمكن أن يقال عن الأدب العربى الحديث إلا أنه فى ركود وجمود ؛ إذ الواقع أنه فى « ارتجاج » دائم لا ركود فيه ، ولابد من هذا الارتجاج فى التمهيد للفرز والتمييز والصفاء .

وكذلك يأتى المحض بعد المخض فى مضطرب الآراء والأقوال .

 الأدبُ والحَيـاة

من العناء الضائع تعريف الأدب على صورة من الصور للاعتراف بنوع من الأدب وإنكار نوع آخر . فما من تعريف سمعناه إلا وهو يسمح لكل أدب أن ينطوى فيه .

يقال مثلا إن الأدب ظاهرة اجتماعية ، أو يقال إنه ظاهرة اقتصادية أو ظاهرة بيولوجية ، أو غير ذلك من الظواهر المختلفة ، ولك أن تقول عن ظاهرة من هذه الظواهر أو عنها جميعاً : حسن . ثم ماذا ؟ فلا يسع صاحب التعريف أن ينتهى بك إلى باب مغلق على نوع من أنواع الأدب .

ذلك أن الأدب كالحياة لأنه تعبير عنها ، فلا يستوعبه مذهب ولا يستغرقه أسلوب .

قل مثلا إن الأدب ظاهرة اجتماعية ، فماذا فى هذا ؟

إن المجتمع لا يستنفد أغراضه ومقاصده فى أربع وعشرين ساعة ، ولا فى سبعة أيام ، ولا فى شهر أو بضعة شهور ، ولا فى عام أو بضعة أعوام .

ومن الجائز أن ظاهرة اجتماعية تتحقق فى خمسين سنة ، وتبدأ فى هذه السنة وكأنها معزولة عن المجتمع أو مناقضة لمصالحه الظاهرة ، ولكنها بعد خمسين سنة تؤتى ثمراتها التى لا نعرفها اليوم ولا نعرف سلفاً كيف تكون .

وليس أضر بالمجتمع من قطع النسل ، ولكن الكاتب قد يشجع العزوبة فى قصة يكتبها ، وقد يكون تشجيعه لها احتجاجاً على نظام الزواج فى المجتمع ، وقد يؤتى هذا الاحتجاج ثمرته بعد سنوات ، فيصح على هذا الاعتبار أن يكون تشجيع العزوبة ظاهرة اجتماعية ودليلا على مرض اجتماعى يحتاج إلى العلاج .

فإذا قلنا إن الأدب مسألة اجتماعية فما الذى أبحناه بهذا التعريف ؟ وما الذى حرمناه ؟

بل أنت مستطيع أن تشيد بالأدب الذى يسمونه أدب البرج العاجى ولا تخرج به عن الأدب الذى هو مسألة اجتماعية .

فإذا جاز فى المجتمع أن تغرس حديقة للنزهة لا تزرع فيها القمح والشعير ولا تغرس فيها التفاح والكمثرى فقد جاز فى هذا المجتمع نفسه أن تنظم الشعر وصفاً للأزهار والبساتين .

وإذا جاز فى المجتمع أن تنشئ مصلحة للآثار لا تبيع تحفها ولا تساوم عليها فقد جاز فى هذا المجتمع نفسه أن تصف أبها الهول بمقال أو عدة مقالات ، وجاز فيه أيضاً أن تحكى تلك الآثار بصناعة الصور والتماثيل .

ومن السخف أن يقال إن الطبقة الحاكمة هى التي تنحرف بالأدب عن خدمة المجتمع لخدمة مصالحها ومآربها ، وإن الأمر وكل إلى الشعب لما نظم أحد شعراً ولا كتب حرفاً فى غير القوت والكساء والدواء وما يلحق بهذه الأشياء .

فقد عرفنا الأدب الشعبى بمصر سبعة قرون متوالية ، فلم تعرف فيه هذه الشروط ولا تلك الموانع ، ولم نعرف له صبغة عامة غير الصبغة الإنسانية التى تعم جميع الطبقات فى جميع الأوقات .

على أى موضوع كان الأدب الشعبى يدور بمصر منذ القرن السادس للهجرة ؟

إنه كان يدور على ملاحم أبى زيد الهلالى والزناتى خليفة والزير سالم وسيف ابن ذى يزن وغيرهم من أبطال هذا الطراز .

وقد اختلفت الهيئة الحاكمة خلال هذه القرون من الدولة الفاطمية إلى الدولة الأيوبية إلى دول المماليك إلى الدولة العلوية .

واختلفت الأحوال الاقتصادية من رواج النقل فى تجارة المشرق والمغرب إلى انقطاع الصلة بينهما إلى نشأة الزراعة القطنية إلى تجدد المعاملات التجارية بين القارات الشرقية والغربية .

وفى جميع هذه القرون كانت قصة أبى زيد هى هى ، وقصة الزير سالم على نسختها الأولى ، وقصة الذوين والتبابعة مسموعة فى القرن الثالث عشر كما كانت تسمع قبل ذلك بثلاثة أو أربعة قرون .

وهذا هو رأى الشعب فى الأدب الشعبى ، لا سلطان عليه للطبقة الحاكمة لأن هذه الطبقة الحاكمة كانت تجهل اللغة التى نظمت بها قصائد السيرة الهلالية وما شابهها ، ولأن قبائل بنى هلال وبنى تغلب وبنى من شئت من الآباء لم يكن لها سلطان على الدولة الحاكمة ، ولا كانت الدولة الحاكمة معتزة بهم أو جارية فى نظام المجتمع على مثالهم .

فلماذا أقبل الشعب على تلك الملاحم يسمعها ولا يمل سماعها سبعة قرون أو تزيد ؟

وإذا كانت الأفلام والروايات المسرحية فى قبضة المخرجين ، وكان المخرجون فى قبضة رأس المال ، فشاعر الربابة الذى تسخره عشرة دراهم من العشاء إلى مطلع الفجر تراه فى أى قبضة كان ؟ . . وما هى المناوبات المصرفية أو البرجوازية أو الحركية أو الاسترخائية التى كانت تدبر من وراء الستار لصرف الشاعر عن الكلام فى الرغيف والفول المدمس إلى الكلام فى البطولة والغزل وغرام مرعى وسعدى وآخرين وأخريات ؟

إن هذه الملاحم حقيقة واقعة ، وإن غرام الشعب بها حقيقة واقعة ، وإن ثباته على الافتتان بها مع اختلاف الدول والأحوال الاقتصادية والطبقات الحاكمة حقيقة واقعة .

فأين يذهب تعريفنا الأدب بأنه مسألة اجتماعية بين هذه الحقائق الواقعة ؟ وأى فرق بين الأخذ بذلك التعريف وإهماله غاية الإهمال ؟

أليس المقصود بالأدب الشعبى أن يكتب بلغة الشعب ؟

أليس المقصود به أن يلقى القبول والإقبال عند طبقة الشعب ؟

أليس المقصود به أن يصدر من صميم الشعب ولا يصدر من الحكام أو المستغلين ؟

أليس المقصود به أن يأتى طواعية من الناظم إلى المستمعين بغير تسليط ولا إكراه ؟

بلى . . . وكل أولئك كان موفوراً للملاحم الهلالية وما جرى مجراها ؟ فلماذا كانت هذه الملاحم دائرة على البطولة والغزل ولم تكن دائرة على الرغيف والفول المدمس ؟ ومن الذى أكره الشعب على طلب هذه المعانى والإعراض عما عداها ؟

جواب واحد لا سبيل إلى الحيد عنه بكلمة من كلمات الرطانة التى يلفظ بها أصحاب الأمر والنهى فى تعريفات الآداب .

وذلك الجواب هو : شعور الإنسان .

فالشعب « إنسان » قبل كل شيء ، ونفس الإنسان تهتز فى كل زمان لأريحية البطولة والغزل ، وتجرى فى ذلك على سنة الحياة التى لا سنة غيرها للأدب والفن ، كيفما اختلفت الطبقة الحاكمة ، واختلفت أحوال المعيشة ، واختلف الناظمون والمستمعون .

لقد كان الشعب يستمع إلى ملاحم أبى زيد وهو موفور الطعام ناعم بالرخاء والسلام ، وكان يستمع إليها وهو مهدد بالمجاعة والوباء ، ولم يكن من همِّ الحاكمين أن يعلِّموا المحكومين البطولة ويعرضوا أمامهم قدوة المجازفة والهجوم على الموت والخطر ، ولعلهم قد مضى عليهم زمن وهم لا يعلمون من هو أبو زيد ولا يسمعون باسمه ، بل لعلهم منعوا الجلوس على القهوات التى تنشد فيها تلك الملاحم مرّات بعد مرّات منعاً للضوضاء والشجار ، وهم لا يدرون من أسبابه الكثير أو القليل .

ثم بطلت ملاحم أبى زيد وخلفتها بطولة رعاة البقر فى البرارى الأمريكية ، أو خلفتها بطولة العصابات فى المدن الكبرى ، ولم تكن لرعاة البقر ولا للعصابات دولة تروج لها الدعوة فى وادى النيل ، ولم يكن إقبال الشعب على هذه الملاحم بعد تلك الملاحم لأنه (تأمْرَك) بعد أن تعرَّب ، وإنما حلت دار الصور المتحركة محل القهوة البلدية وبقى حب البطولة والغزل كما كان ؛ لأنه حياة يفهمها الحى كائنا ما كان القائلون والممثلون .

وإذا انحدرنا من عالم الإنسان إلى عالم الحيوان والنبات فما هو العنوان الاجتماعى الذى يندرج تحت زهر الفول وتغريد العصفور ؟

إننا نتخيل فى هذه اللحظة رَطَّانا من أصحاب البرجوازيات والاسترخائيات والانتهازيات قد شال بأنفه وصعَّر خده وامتلأ عجباً من هؤلاء الناس الذين يسألون أمثال هذه الأسئلة الفضولية . ويخفى عليهم أن الأمر متعلق باللقاح والتناسل ووفرة الغذاء فى الربيع !

وأفادهم الله وإن لم يفيدونا شيئاً .

ولكنهم مسئولون بعد ذلك : لماذا يغنى العصفور يا ترى إذا شبع ؟ أليس الشبع هو المقصود وفيه الكفاية ؟ ولماذا يغنى إذا تغزل ؟ أليست الغريزة الجنسية هناك ؟ ولماذا تضيع الطبيعة وقتها فى تزويق أوراق الفول ؟ أليس هذا ترفاً برجوازياً استرخائياً مظهرياً إلى آخر هذه المنسوبات ؟

لقد كان أجهل جاهل من المستمعين إلى ملاحم الهلالى والزير سالم إنساناً أكرم من بعض هؤلاء التقدميين الذين يرسمون للأدب طريقه وللحياة طريقها ، وهم عالة على الأدب وعلى الحياة .

وسيعاد تعريف الأدب على ألف صورة ! مسألة اجتماعية تارة ومسألة اقتصادية تارة ومسألة حركية أو سكونية تارة أو تارات ، ولكنه لن يمتنع بذلك عن موضوع ولن ينقطع لموضوع ، ولن يكون أدباً ما لم يكن له نصيب من شعور الإنسان ، وبهذه المثابة يحدثنا عن القطب الشمالى فيحدثنا عن قريب ، ويروى لنا خبر البطولة فيروى لنا خبراً يهزّ نفس الفقير والغنى والصغير والكبير ، ويذكر لنا الزهرية فلا يقول له قائل حى : دعها واذكر قدرة الفول المدمس ، ما دام إنساناً يرجع إلى الطبيعة إن لم يرجع إلى نفسه ، فيلمس منبت الفول وزهرته من تربة الحياة .

الواقعيَّة فى الأدب

يسأل بعض القراء عن الواقعية فى الأدب والفن : ما هى ؟ ومن هم الواقعيون ؟ وما أصل هذه الدعوة ؟ وما هى رسالتها فى عالم الآداب والفنون ؟

وهذا فى جلية الأمر ـ أسئلة عن شيئين لا عن شىء واحد : أسئلة عن الواقعية فى نشأتها التاريخية . وأسئلة عن الواقعية فى دعوتها الحاضرة بعد اتصالها بالدعوات الحديثة من وجودية وآداب موجهة ، وفوق الواقعية أو سريالية ، وما هو من قبيلها فى الدعوات الحديثة .

إن الواقعية فى نشأتها التاريخية دعوة بدأت فى أواسط القرن التاسع عشر رداً على الدعوة الرومانية أو المجازية ، وترتيبها فى سلسلة الدعوات التى نشأت بعد عصر النهضة يأتى فى المكان الرابع بعد دعوة الإنسانيين ودعوة السلفيين المحدثين ودعوة الرومانيين أو المجازيين .

فى عصر النهضة حوالى القرن الخامس عشر أخذ الأوربيون فى الكتابة باللغات الوطنية بعد أن كانوا يكتبون الأدب والعلم باللاتينية أو بالإغريقية ، ونشأ من ذلك ما لابد أن ينشأ عند الكتابة بلغات لم تتسع قبل ذلك لمطالب الأدب والعلم والفلسفة والدراسات الرفيعة والوضيعة .

نشأ من ذلك كتابة بغير قاعدة وبغير أحكام مرعية تضارع القواعد والأحكام فى لغة اللاتين ولغة الإغريق ، واستمر دعاة المدرسة الإنسانية على هذه الفوضى فى الصيغ والأساليب ، فارتاع العلماء والأدباء الذى تفقهوا بآداب السلف وبلاغتهم العالية ، ونهضت من بينهم دعوة سميت بالسلفية الحديثة ؛ لأنها تنادى باتباع أساليب السلف واتخاذ القواعد على نمط جديد من غير تقليد كتقليد النقل الآلى على عصر الجمود .

وشاعت هذه الدعوة السلفية الجديدة ، ونحن نسميها الدعوة الاطرادية ؛ لأنها تدين بالاطراد على سنة متبعة ، وتنكر الابتداع المتفرق الذى تذهب فيه كل طائفة مذهبها المنقطع عن سواها ، كأنها بدعة بين البدع لا تئول فى جملتها إلى قسطاس مستقيم .

شاعت الدعوة السلفية أو الاطرادية وسارت سيراً لم يعرف له نظير منذ عصر الكتابة اللاتينية والإغريقية . ومضى عليها نحو ثلاثة قرون وهى مسيطرة على الأقلام والألسنة فى القارة الأوروبية ، كلما ضعفت فى أمة من أممها قامت بها أمة أخرى لا تزال فى طور النشأة الأولى ، وتمادى بها الإصرار على القواعد والأحاكم ، حتى جمدت وتحجرت وضاقت بها الأقلام والألسنة فى إبان عصر الثورة الفرنسية ، فتصدى لها طلاب التجديد والتصرف الحر لإطلاق العقول والأذواق - ونشأت من ثم مدرسة الرومانيين أو المجازيين ، تحاول أن تجعل لكل كاتب أو شاعر نصيباً من الحرية الفردية إلى جانب القواعد المقررة فى الأساليب العامة ، وصادف ذلك شيوع الأقاصيص الشعبية التى تمتزج فيها أخبار الفرسان والأبطال . وأخبار العشاق والحسان ، وأطلق على الدعوة اسم الرومانية ؛ لأن تلك الأقاصيص كانت تعرف فى الغرب باسم الرومان .

فالمدرسة الرومانية إذن تقوم على أركان ثلاثة هى :

١ - سهولة القواعد .

٢ - وحرية الكاتب فى إظهار نزعته الشخصية .

٣ - وتصوير الحياة على صورة الأمثلة الموروثة من أيام أقاصيص البطولة والفروسية .

هذه الدعوة الرومانية أو المجازية أفرطت وأصابها ما يصيب كل إفراط من رد الفعل وحب التغيير ، فكان رد الفعل هو الدعوة الواقعية أو الريالزم ، وهى مفهومة على هذا الوجه فى نشأتها التاريخية ، فإذا أردنا أن نعرف لماذا نشأت دعوة الواقعيين ، فعلينا أن نعرف العيوب التى أرادت تغييرها من دعوة الرومانيين فى دور الإفراط والانحدار ، وهذه العيوب تجتمع فى مأخذين ظاهرين : أحدهما حب التجميل ، والآخر ظهور الطابع الشخصى المفرط فى الكلام المنظوم والمنثور . وحجة الواقعيين فى إنكار هذا الطابع الشخصى المفرط أنه يخل بالحقيقة العلمية ويصبغ الحادث والأشخاص بصبغة ملونة على حسب أهواء الكاتب والشاعر ،

وهذه الصبغة مع حب التجميل تبتعد بالكتابة عن الواقع المشاهد فى الحياة . وتصور الناس كأنهم يعيشون فى عالم الخيال ، ولا يمارسون الدنيا المحسوسة ، كما يمارسها الأحياء - بما فيها من جمال وقبح . وما يمتزج بها من سرور وحزن ، ومن سعادة وشقاء .

وعلينا أن نذكر أن الواقعية ظهرت مع العلم الحديث فى إبان نشأته واندفاعه ، فأرادت أن تكون الكتابة كلها على نسق الكتابة العلمية . مجردة من الطابع الشخصى والنزعات العاطفية مقيدة بالصور التى تشبه الصور الشمسية كأنها من صنع الآلة لا تسلم من الجمود والجفاف - ولا نكران لرسالة الدعوة الواقعية فى حينها ، ولا فى صواب الحملة التى حملتها على مدرسة التجميل والطابع الشخصى والأخيلة المثالية . ولكنها هى أيضاً تعرضت لعواقب الأفراد وانتهت إلى هذه العواقب على أيدى فريق من الواقعيين بلغ بهم اللجاج فى دعوتهم إلى إنكار الواقع أو إلى تصويره كما أرادوه . فعادوا من الباب الآخر إلى أخطاء كأخطاء الرومانيين وخالفوا دقة العلم وأمانة الحس . فلا هم واقعيون يلتزمون الوصف المحسوس ، ولا هم خياليون يتعلقون بالأمثلة العليا .

يصورون الدنيا كأنها ليل مطبق الظلام ، والواقع المحسوس يرينا بأيسر نظرة أن الدنيا ليل ونهار ، وأن ليلها لا يخلو من ضياء ونهارها لا يخلو من غمام وغطاء .

ويصورون الحياة كأنها جحيم ليس فيه غير الزبانية والمعذبين ، والواقع المحسوس يقول لنا كل يوم إن الدنيا ليست بالجحيم وليست بالفردوس المقيم . ولكنها دنيا تستحق منا أن نجاهد ونسعى ولو كانت جحيما مطبقاً لما كان فيها معنى للسعى والجهاد .

ويصورون الناس كأنهم لا يحلمون ولا يتخيلون ، وليس من الواقع أن نسقط الأحلام والأخيلة من حسابنا ؛ لأن الواقع الذى يراه اليقظان بكلتا عينيه المفتوحتين أن الناس يحلمون ويتخليون .

ويصورون الرذيلة كأنها حكر لطائفة واحدة ، هى الجانية وغيرها من الطوائف مجنى عليه كما يقال فى لغة القانون . والواقع أن بنى آدم جميعاً يصابون ويصيبون . ويجنون من الرذيلة وتجنى عليهم الرذيلة ، ويكيلون بالكيل الذى يكال لهم فى السر والعلانية ، فليس فيهم ذرية ملائكة ولا ذرية شياطين .

وأعجب العجب أن يكون الواقع حجتهم فى الصدق والكذب . والحق والبطلان ، وأن يكون الواقع فى الوقت نفسه هو الفساد الذى يجب أن يتغير وهو الباطل الذى لا يعول عليه . . فهو مقدس لأنه واقع ، وهو لعنة لا يحق لنا أن نواجهها إلا لنطلب تغييرها ونهدمها من أساسها ونأتى بشىء يناقض هذا ، والواقع الذى نحسه ونراه . وإنما تحقق هذه الصورة على الواقع لأناس غير الواقعيين لأنهم يدينون بعقيدة لهم تتمثل بعد فى الواقع المحسوس . ولم تزل بعد حلماً من الأحلام أو خطة معروضة للبحث ومعروضة بعد ذلك للتنفيذ . وليس بالنادر أن نسمع أناساً من دعاة الواقعية ينادون بها وهم يجهلون أصولها ويخلطون بينها وبين الدعوات التى تناقضها . فيزعم أحدهم أنه واقعى وجودى ، وهما نقيضان ؛ لأن الواقعية تفرض على من يدين بها أن يصف الحادث وصفاً علمياً خالياً من الصبغة الشخصية كأنما هو تجارب العلم أو معادلات الرياضة التى تتساوى عند جميع الناس . وهذا فى حين أن الوجودية تحرص على إبراز الخصائص الفردية ، وترى أن كل فرد نسخة فريدة لا تتكرر فى الكون ، ولا يجوز أن يتشابه وجود هذا الفرد ووجود ذلك لأن التشابه تقليد ، والتقليد إلغاء للوجود ، أو نزول به إلى مرتبة الآلات . وهى الكائنات التى لا تعلم بوجودها ولا بوجود سواها من باب أولى . . .

ومنهم من يزعم أنه مادى تاريخى واقعى مستقبلى فى نفس واحد ، مع أن المستقبليين يحتقرون التاريخ ويقول زعيمهم « مارينتى » إن الالتفات إليه كإفراغ الدم الحى فى توابيت الموتى ، ومع أن المادى يصطنع التبشير بالسلم ، والمستقبلى يجعل الحرب سبيل الارتقاء واختيار الأصلح للبقاء .

ومنهم من يزعم أنه واقعى وطبيعى فى وقت واحد ، مع أن المذهب الطبيعى إنما نشأ لاستدراك نقص يراه فى الدعوة الواقعية ، ومهما يكن بين الدعوتين من وجوه الشبه فهما مفترقتان حين تنظر إلى أنواع الأدب التى تحاربانها وتحملان عليها . فالواقعية تحارب الخيال والخرافة الشخصية . والدعوة الطبيعية تحارب الصنعة والتنميق والفصاحة المتأنقة ولا تنكر الصبغة الشخصية . ويكاد كل قطب من أقطابها يبرز بصورته المعروفة من وراء أبطاله وحوادثه ومناظره المنتقاة . وليست الكلمة الأخيرة اليوم للدعوة الواقعية ولا للدعوة الطبعية فى سوق الدعوات ومزاحم الأفانين والعناوين . فقد ظهرت بعدها دعوات الداديين والمكعبين والمستقبليين وما

شابهها من الدعوات التى يشملها جميعاً عنوان السريالية أو فوق الواقع . . . وقد يكون المقصود بما فوق الواقع أنه يتجاوز الواقع المحسوس إلى الواقع المستتر فى العقل الباطن ، أو الواقع المختلط بالفوضى فى ضوضاء المدينة الحديثة . فكلما ابتعد الفن عن العقل والرشد ومضى فى اللغو أو فى أضغاث الأحلام فهو التعبير الصحيح عن هواجس النفس الخفية وعن الوعى الباطن الذى يرفض المنطق والحكمة وصور الجمال ومحاسن الأخلاق .

يكفى اسم « الدادية » للدلالة على الغرض الأخير من هذه الدعوات فوق الواقعية ، فإن الكلمة مأخوذة من الحروف الأولى التى يلفظ بها الطفل على مثال « بابا » « ماما » و « دادا » فى ألفاظ الفترة الأولى - لأنها باصطلاح الطفولة الفرنسية تطلق على حصان الأطفال .

وأول سطر يقول هؤلاء الواقعيون الفائقون إن عبارات الأحلام هى أصدق العبارات الإنسانية ، إنها مكامن النفس على البديهة تنطلق بلا تزويق ولا تنسيق ولا نفاق ولا اختلاق .

وأصح من ذلك أن يقولوا إن صيحات الحيوان هى الصدق الذى لا صدق فوقه على هذا الاعتبار ، وإذا تراجعت هذه الدعوات النافرة بكلمة واحدة ، فهى كلمة التحذير التى تقال لمن يتخطى الحدود . . . « عندك » .

نعم هذه الدعوات النافرة تترجمها جميعا كلمة « عندك » تقال تحذيرا لكل دعوة تجاوز الحدود وتخالف الواقع باسم الواقع وهى ليست من الواقع فى كثير ولا قليل .

إن الواقعية الصادقة لا تجرد البشرية من أحلامها ولا تجرد الدنيا من محاسنها ، فلا يعاب الأدب الذى يصور لنا الإنسان على حقيقته والدنيا على حقيقتها ، وما وراء ذلك فهو وراء الواقع فى الحس وفى العقول .

الأدب العَربى المطبوع..
تطوّر قبل القمَر المصْنوع

يسألونك : هل يتطور الأدب العربى فى عصر القمر الصناعى ؟

ولك أن تقول : بل قد تطور الأدب العربى فعلا ، قبل أن يكون القمر الصناعى شيئاً يدركه العلم ، أو شيئاً يدركه العيان .

وليس يخفى أن الحكم على القمر الصناعى حكم على شيئين مختلفين : القمر الصناعى فى عالم النظريات العلمية ، والقمر الصناعى فى عالم الصناعة والتطبيق الذى يخرجه إلى حيز المحسوس .

والفكرة ـ أو النظرية العلمية فى الأقمار الصناعية ـ ليست بالبدعة الحديثة ، وليست كذلك بالأثر القديم الموغل فى القدم ، ولكنها على أية حال ليست بسابقة الفكرة الأدبية التى نتعلم منها أن الأدب ينبغى أن يكون صادقا فى التعبير عن الحياة الحاضرة ، ولا ينبغى أن يكون محاكاة آلية لما سبق من الآداب فى الأزمنة الماضية .

وليس منا من لم يشاهد حقيقة النظرية العلمية التى يقوم عليها اختراع الأقمار الصناعية ، قبل ظهور هذا الاختراع إلى حيز الحس بعشرات السنين ، فإنما يجرى القمر الصناعى على نظرية التوازن بين قوة الجاذبية وقوة الحركة التى تطرد الجسم من المركز على حسب سرعته . وكلنا قد رأى تطبيق هذه النظرية فى كوب الماء الذى لا تسقط منه قطرة وهو يدار فى سرعته الخاطفة ، وكلنا قد رأى تطبيقها فى سرعة الدراجة التى تعمل على الأرض تكاد تستلقى عليها بجانبها ولكنها تظل مع ذلك سائرة ممعنة فى السير بحركتها التى تقاوم الجاذبية الأرضية ، وكلنا قد رأى المقلاع الذى يحمل الحجر ولا

يسقط فى دورته إلا إذا هدأت هذه الدورة وغلبت فيه قوة الجذب إلى الأرض على قوة الحركة التى تطرده منها .

ليس فى هذا شىء جديد . . .

نعم . ولا فى الصاروخ الذى يرفع القمر شىء جديد من وجهة النظريات العلمية ؛ لأن حركة الجسم بما يندفع منه أمر مألوف فى بحوث العلماء ، مألوف فيما نراه ونحسه حين تنطلق القذيفة من المدفع أو البندقية .

أما الجديد فى الأقمار الصناعية فهو وجود المال الذى ينفق عليها ؛ لأن المصانع لا تنفق الملايين من أموال الناس لتجربة القمر الصناعى أياماً فى الفضاء . ولم تستطع الدول أن تنفق الملايين لهذا الغرض إلا حين أصبحت للصواريخ علاقة بالدفاع والتسليح ، ولهذا وجدت الاعتمادات التى تصرف فى تجربة الصواريخ ، ولم توجد الاعتمادات التى تصرف على تجربة القمر الصناعى فى دول شتى ، يكثر عندها العلماء ، ولا تقصر فيها جهود الصناعة عن غاية من الغايات العملية ، وكلما استطيع الإنفاق بغير إذن من الهيئات النيابية أمكنت زيادة النفقة على تجارب الأقمار المصنوعة حتى تستوفى أسباب النجاح .

والذى حدث فى تطور الأدب العربى شبيه بهذا وإن كان سابقاً له فى جانب التنفيذ والتطبيق .

فقبل أن يفكر أحد فى قمر صناعى يخترع ويرى بالعينين فكر المجددون فى إحياء الأدب العربى وإطلاقه من قيود التقليد والمحاكاة إلى فضاء الحرية والابتكار ، وقبل أن يقول حافظ رحمه الله :

ارفعوا هذه الكمائم عنا ودعونا نشم ريح الشمال

كانت هذه الشمال تهب فوقنا وكان الجو الفكرى يتهيأ لاستقبال الأدب العربى المطبوع كما تهيأ جو المكان بعد ذلك لاستقبال القمر المصنوع .

ولا حاجة إلى الإطالة فى القول والرد ، أو فى التأييد والتفنيد ، فإن المقابلة بين الأدب العربى فى سنة ١٩٥٧ والأدب العربى فى سنة ١٨٥٧ تغنينا عن هذه الإطالة ، وتقول لنا إن قمرنا الأدبى قد كان فكرة ناشطة يوم كان القمر الصناعى حلماً فى الخيال أو معادلة رياضية تشبه أحلام الخيال .

وشأن الأدب العربى فى دور التنفيذ العلمى كشأن القمر الصناعى فى هذا الدور فإن المعوَّل ، عند التنفيذ ، على الجهود العملية التى يستطيعها الناطقون بالضاب لتحقيق الأفكار وتطبيق النظريات ، ولا زيادة على فكرة التجديد بهذه الزيادة فى أعمال التطبيق والإنجاز ، كما أن العلم لم يزد شيئاً فى نظريات الحركة وقوانينها الدائمة بعد ظهور الأقمار الصناعية للعيان .

إن قمر الآداب قد صعد فعلا إلى سمائه يوم انطلق من قيود المحاكاة وتصرفت به الأقلام فى مختلف الموضوعات بين منظوم ومنثور ، وبين نقد ، وتاريخ ، وبين قصة ومقال . وليس يصح فى الرأى أن يقال إن الأدب العربى فى عصرنا هذا قاصر عن مطالب أهله ؛ فإن هذا قد يصدق على خصب المكان ولا يصدق على خصب العقول والملكات ، فإذا قيل إن تربة الإقليم الذى تعيش فيه الأمة لا تواتيها بكل ما تحتاج إليه من الثمرات والخيرات فذلك شىء جائز فى الحس ، واقع بين أعيننا فى مختلف الأقطار . أما أن يقال إن عقول الأمة لا تواتيها بحاجاتها الفكرية فهو قول متناقض لا يستقيم لا فيما نفهمه ولا فيما نراه . إذ كانت حاجة العقل لا تزيد على ما يستطيعه من الإنتاج ، ولا يحدث فى أمة من الأمم أن تكون لها عقول تنتج ثم تكون العقول التى دونها فى الإدراك طالبة لشىء يفوق إدراك المنتجين .

والمشاهد فى تواريخ الآداب أن « العصر الحاضر » فى كثير من الأزمان يتعرض للظلم من بنيه ويجد الإنصاف أحياناً من لاحقيه وممن يستطيعون بعده أن يوازنوا بينه وبين سواه .

ففى مذكرات « دستيفسكى » كاتب الروس الأكبر يشير هذا العبقرى القدير إلى النعاة على عصره ويحاول أن يدفع الشبهة عنه وعن زملائه فى الأدب بما استطاع ، ولو أننا عرضنا أمامنا آداب الأمة الروسية منذ عرفت لها آداب مقروءة فى العالم لما وجدنا بين أعمالها من هم أحق بالذكر والإعجاب من (دستيفسكى) وزمرته من أمثال تلستوى وترجنيف وجوركى وشيخوف وارتزيباشف واندرييف وغيرهم وغيرهم من طبقة هؤلاء الفحول أو ممن هم دونهم بقليل .

وهكذا يحدث فى عصرنا هذا حين يقاس إلى عصور الآداب القريبة منذ بدأت فيها نهضة التجديد ، فلا نفتأ نسمع فيه صيحات النعاة الذى لا يعملون ولا

يقدرون جهود العاملين ، ولا يفتأ زاعم يزعم أن الحاضرين مقصرون ولا يقول لنا من هم السابقون الواصلون : أهم أدباء ما مضى قبل قرن من الزمان ؟ أم هم أدباء ما يأتى بعد قرن آخر من الزمان ؟

لا هؤلاء ولا هؤلاء يصح أن يقال إنهم فعلوا ما لم يفعله الحاضرون فى خدمة الآداب العربية . وقد يأتى العصر المقبل بجديد حسن - ونرجو أن يفعل ذلك ويجاوز المدى من حيث الظن والرجاء - ولكنه حين يأتى به يحسب له ولا ينقص من حساب من تقدمه ، بل يضاف إليه .

ولا يسأل سائل : هل وصل الأدب فى عصرنا إلى الغاية ؟ فإن جوابه سؤال مثله : هل وصل القمر الصناعى إلى الغاية فى سمائه ؟

إنه لا يزال طفلا يتعثر ويتلعثم ، ولا نحسب أن طفلنا فى الأدب العربى أكثر منه تعثراً فى الخطوات وتلعثماً فى الكلمات ، وما كان لشوط أن ينتهى أبداً إلى نهاية المطاف ، وما يكون لنا أن نترقب هذه النهاية فى مقبل الزمان القريب أو مقبل الزمان البعيد ، ولكننا نعلم أن القمر الصناعى يدرج والقمر الأدبى لم يقض ولم ينقض عليه جيلان فى موضع واحد . وسيدور القمر الصناعى دورته قبل أن تتم الدورة بالأدب فى لغتنا أو فى سائر اللغات ؛ لأن جو الفضاء يذرع ويقاس فيما ندركه بالأجسام ، وأما جو النفوس فلا غاية له ولا قرار ، ولا هو مما تحده الأيدى والأبصار أو تحصره المصانع والأدوار .

اتجاه الشعر العربي الحديث

انتقل الشعر العربى من عهد الجمود إلى عهد النهضة فى أربع مراحل :

« أولها » دور التقليد الضعيف .

و « ثانيها » دور التقليد المحكم .

و « ثالثها » دور الابتكار الناشىء من الشعور بالحرية القومية .

و « رابعها » دور الابتكار الناشىء من الشعور بالحرية الشخصية أو من الشعور باستقلال الفرد فى شعوره .



محمود سامى البارودى

وكان أكبر الشعراء الذين ظهروا فى طليعة دور الابتكار محمود سامى البارودى الذى نبغ فى أواخر القرن التاسع عشر ، وتوفى فى أوائل العشرين .

كان البارودى أكبر شعراء العربية فى أواخر القرن التاسع عشر غير منازع ، وكان أحرى أن يقال إنه بقية من شعراء السلف المجيدين عاد إلى الحياة فى الزمن الأخير ؛ لأنه كان صاحب سليقة حية حتى فى تقليده ، فكان فى معظم شعره واحداً من شعراء السلف المتقدمين ، ولم يكن قصاراه أنه مقلد يجيد صناعة التقليد .

كان « سلفيا » مطبوعاً وإن تخلف فى العهد الأخير ، وكانت سنته سنة الشعراء العرب فى الأسلوب والموضوع ، وربما أفرط فى التزام الموضوعات السلفية حتى نهج على نهجها فى وصف الطلول والرعيان والنقا والبادية ، فلم يكن للثقافة الحديثة أثر إلا فى النادر الذى لا يقاس عليه .

وقد لحقت البارودى طائفة من الشعراء كان للثقافة الأوربية أثر ظاهر فى وجهتها وفى اختيار موضوعاتها ، ونعنى بهم فى مصر أمثال : إسماعيل صبرى وأحمد شوقى وحافظ إبراهيم ، وفى لبنان والشام أمثال : نجيب الحداد وخليل مطران وبشارة الخورى . وفى العراق أمثال : الزهاوى والرصافى والشبيبى ، ولكن الأثر الذى ظهر فى شعرهم من الثقافة الأوربية راجع إلى الحركات الاجتماعية والسياسية ، وقليلا ما يرجع إلى الحركات الفنية والأدبية .

وهذا الدور هو الذى عنيناه بدور « الابتكار الناشىء من الشعور بالحرية القومية » .

فنهضة هؤلاء الشعراء هى نهضة المجتمع كله فى ميدان الحرية السياسية واليقظة القومية ، ولهذا شاع فى عهدهم أن الشعر الحديث هو الشعر الذى ينظم فى مسائل السياسة والاجتماع وفى إحياء المفاخر وتعزيز المطالب ، وما إلى هذه الأغراض العامة ، وكل ما عدا هذه الأغراض فهو شعر قديم .

والفرق واضح بين فهم التجديد على هذا المعنى ، وفهم التجديد من الوجهة الفنية .



التجديد فى الشعر

فالشاعر الذى ينظم فى الوصف أو فى الغزل ويعبر فى نظمه عن شعوره الصحيح ، هو شاعر مجدد غير مقلد ، وإن كان الوصف والغزل من أقدم الموضوعات .

والشاعر الذى ينظم فى مسألة اجتماعية أو مسألة عامة ، ولا يستقل بالتعبير الصادق فى نظمه هو شاعر مقلد ، وإن جاء فى أحدث العصور .

والعمل الاجتماعى والعمل الفنى كلاهما واجب ، ولكن لا يفهم من ذلك أنهما عمل واحد ، وأن الابتكار فى هذا يستلزم الابتكار فى ذاك .

على أن هذه المدرسة قد أطلقت الشعر من كثير من القيود وجددت شباب اللغة ووسعت نطاق الموضوعات ، وكانت مرحلة فى التجديد لا غنى عنها للانتقال إلى التجديد الفنى بمعناه الصحيح .

وقد جاءت بعدها مدرسة الشعر التى نسميها مدرسة الابتكار المستقل أو مدرسة الحرية الفردية ، وهى المدرسة التى ينطلق فيها شعور الفرد حيث ينطلق شعور الإنسان .

ويتجلى الفرق بينها وبين المدرسة التى سبقتها فى ملامح كل قصيدة ، وفى سمة كل ديوان ، وفى ظهور « الشخصية الإنسانية » على كل موضوع يتناوله الشاعر ، بعد أن كانت هذه الموضوعات عامة مشتركة لا يتميز فيها مقام عن مقام .



بنية القصيد

فقد أصبح للقصيدة اسم يعرف وبنية كالبنية الحية لا تسمح بتقديم بيت على بيت .

وقد كانت القصيدة قبل ذلك مجموعة من الأبيات لا تتسمى باسم ، ولا تتميز بعنوان .

كذلك كان الشاعر يصف عشرين إنساناً فى مقام التقدير أو مقام الرثاء ، ولكنك تستطيع أن تنقل الأسماء بينها كما تشاء فلا تتغير الملامح ولا تتغير الأزياء ؛ لأن الشاعر هنا كالطرزى الذى يصنع الملابس المجهزة لجميع اللابسين ، وليس كالطرزى الذى يصنع لكل لابس كسوة محكمة لا تصلح لسواه .

وهذا الذى عنيناه بمدرسة « الفرد المستقل » فى الشعر ؛ لأن الشاعر من هذه المدرسة يعبر عما يحسه هو فى كل حالة يتناولها بعاطفته وخياله ، ولا يصدر عن المعانى العامة المشتركة التى لا تتميز فيها بين شخصية وشخصية ، ولا بين مقام ومقام .

ومن الجائز أن تسمى هذه المدرسة بالمدرسة الإنسانية ؛ لأن المعول فيها علي سليقة الإنسان ، فهى إذا طالبت الشاعر بشىء فكل ما تطلبه منه أن يكون إنساناً صادق الشعور صادق التعبير ، وليقل بعد ذلك ما يشاء فى كل زمن ، وفى كل موضوع .

« فعبر عن شعورك الإنسانى » هو الشعار الوحيد الذى اتخذته هذه المدرسة فى مذهب التجديد ، وهو الشعار الذى اتخذه كاتب هذه السطور ؛ لأنه من دعاة هذه المدرسة منذ ظهورها فى الربع الأول من القرن العشرين .

وليس معنى هذا الشعار إلغاء الفوارق الوطنية والإقليمية ، أو استنكار النظم فى موضوع من الموضوعات التى يطوقها الشعراء فى كل لغة ، وإنما معناه « أن صدق التعبير عن الشعور الإنسانى هو التجديد الحق الذى يعصم صاحبه من التقليد والمحاكاة » ؛ لأنه يقول ما يحسه ، ومن قال ما يحسه فما هو بمقلد لأحد كائناً ما كان الموضوع الذى ينظم فيه .

فمن ركب الجمل فى القرن العشرين واجتاز به الصحراء ثم وصف مركبه هذا فهو شاعر مجدد وإن كان موضوعه مشابهاً لموضوع طرفة بن العبد وامرىء القيس .

واختلاف الشعر بين الأوطان والأقاليم فارق طبيعى حاصل بطبعه من غير حاجة إلى القواعد والأصول التى تفرض على الشعراء .

فالشاعر الإنجليزى الذى يصف الهرم ، أو يصف النيل ، أو يتكلم عن رمسيس ، لا يصبح مصرى الشعر ولا مصرى الشعور ؛ لأن موضوعاته مصرية ، والشاعر العربى يصف شلال نياجرا أو غاب بولون لا يزال عربياً فى سليقته وتفكيره وإن ذهب بخياله إلى أمريكا أو فرنسا ، فلا فكاك له من طبعه الأصيل ولا حاجة إلى فرض طبيعة الإقليم عليه .

وقد كان لهذه المدرسة أثر فى قوالب الشعر كما كان لها أثر فى معانيه . فأطلقت من قيود القافية بعض الإطلاق ، وتصرفت فى الأوزان والبحور مع ملاحظة العروض كما يلاحظه الأقدمون .

مضت مدرسة التجديد على هذا النحو قدماً منذ نشأتها قبل أكثر من ثلاثين سنة ، ولكنها على ذلك تمثل الشعر الحديث فى ناحية منه ولا تمثله فى جميع نواحيه ؛ لأن من الشعراء فى هذا العصر من ينزع إلى المذهب السلفى مع التصرف والابتكار ، ومنهم من ينظم للغناء ومصاحبة التمثيل فى الصور المتحركة والروايات المسرحية ، وتدعوه مجاراة الجمهور المسرحى إلى نمط من الشعر لا يكاد يختلف فى مادته عن مادة الموال أو الزجل الذى يشيع بين الجماهير .

ومما تقدم يبدو أننا قصرنا القول غالباً على التجديد فى قطر واحد وهو البلاد العربية .

إلا أن الشعر الحديث فى الأقطار العربية الأخرى يختلف فى وجهته قليلا أو كثيراً من هذه الوجهة المصرية ، ويستحق فى هذا المقام تنويهاً خاصاً به على حسب الموطن الذى ينتمى إليه .

فهناك مدرسة العراق ، وهى فى الحقيقة مدرستان متجاورتان : إحداهما يصح أن نسميها بمدرسة الشريف الرضى ، وهى أقرب إلى المحافظة والجزالة فى الأسلوب والأخرى يصح أن نسميها المدرسة النواسية وهى أقرب إلى الانطلاق واللهجة العصرية ، وكلتاهما مدرسة قوية تنظم الشعر فى مختلف الأغراض ، قد أضافتا إلى ثروة الشعر العربى ولا تزالان تضيفان إليه .

وهناك مدرسة لبنان وسورية ، وتغلب على اللبنانيين خاصة نزعة التمرد والانفصال من القديم سواء فى وطنهم الأول أو فى أوطان المهجر الأمريكية ، ومرد هذه النزعة إلى حالة لبنان السياسية التى جمعت فى أيدى رجال الدين من طوائف المسيحيين سيطرة الدين والدولة ، فاندفع المفكرون الناشئون إلى تحدى هذه السيطرة ، ولا سيما المهاجرين منهم إلى أمريكا الشمالية والجنوبية .

وفى إفريقية الشمالية والسودان والحجاز طلائع لمدرسة التجديد بلغ بعض أعلامها القمة فى الإجادة ، وهى تخطو فى هذه البلاد جميعاً خطوات سراعاً فى ميدان السبق والابتكار

وجملة القول أن للشعر العربى اتجاهين فى العصر الحديث : أحدهما اتجاه « الشعر المستقل » والغالب عليه إيثار المذهب الإنسانى المطلق ، أو مذهب الابتكار المستمد من الشعور بحرية الفرد واستقلاله .

والاتجاه الثانى وهو اتجاه الشعر المضاف إلى فن الغناء أو مناظر الصور المتحركة ، وهو متقيد بما يخدمه من هذه الأغراض ، يعلو معها حين ترتفع ويسف معها حين تجنح إلى الإسفاف .

والغلبة فى المطالب « المحلية » الموقوفة لهذه الوجهة .

والغلبة فى مطالب الفن الخالص للوجهة الأولى مع الأيام ...

كيفَ يكونُ التجْديدُ في الشّــعر

إذا أوجزنا قلنا إن التجديد هو اجتناب التقليد ، فكل شاعر يعبر عن شعوره ويصدق فى تعبيره فهو مجدد وإن تناول أقدم الأشياء . هل شيء فى هذا العالم الأرضى أقدم من الشمس ؟ إن الذى يصفها اليوم صادقاً فى وصفه غير مقلد فى تصويره مجدد تام التجديد ، وإن لم يأت بكلام جديد .

هكذا تجدد الشمس النهار ، ويجدد الأرض الربيع ، ويجدد الشباب الأمل والحب جيلا بعد جيل .

وليست الدنيا عتيقة بالية لأنها تجيئنا كل عام بربيع كالربيع الذى تقدمه ، وليس الشاعر عتيقاً بالياً لأنه يجيئنا بذلك الربيع كما جاءت به الدنيا فى حينه ، موصوفاً على الصورة التى عهدها آدم فى جنة الفردوس ، ثم عهدها أبناؤه فى جناتهم على هذه الغبراء ؟ . . . التجديد - فى كلمتين - هو اجتناب التقليد .

أما إذا تعمدنا الأسباب والتفصيل ، وتناولنا عناصر الشعر جميعاً فهى مختلفة فى قبولها للتجديد ، أو مختلفة على الأصح فى حاجتها إلى التجديد .

هذه العناصر هى اللفظ والوزن والموضوع ، وهى على هذا الترتيب فى حاجتها إلى التجديد مع الزمن : فاللفظ الذى يتألف منه الشعر يبقى ألف سنة ولا يطرأ عليه تغيير يذكر ، ويصلح فى هذه الحالة لشعر امرىء القيس كما يصلح لشعر البارودى ، مع قليل من التحوير أو التحريف الذى لا يلتفت إليه إلا المختصون بتعجيل أطوار الكلمات .

ونعنى باللفظ هنا المفردات فى غير الجمل والأبيات ، وهى المفردات التى تطرأ عليها الزيادة القليلة كل بضعة قرون ، أو يطرأ عليها اختلاف الاستعمال من فترة إلى فترة فى حياة اللغة الواحدة ، ولابد للشاعر من متابعة هذه الأطوار ، وقد يكون هو عاملا من عوامل الزيادة والتصرف فى الكلمات .

إلا أن الجهد فى تجديد المفردات يظل على الدوام أقل وأهون من الجهد فى تجديد الأوزان وتجديد الموضوعات . فالمعجم الشعرى اليوم قريب من المعجم الشعرى فى عهد أصحاب المعلقات . أما الوزن فقد اختلف فى عدد البحور ، واختلف فى عدد القوافى ، ولا يزال قابلا للاختلاف ، وفى حاجة إلى الاختلاف .

كانت أوزان الشعر فى الجاهلية قليلة البحور ، وكانت القصيدة الواحدة قليلة الأبيات ، ثم تعددت البحور ومجزوءاتها ، وتضاعف عدد الأبيات فى القصيدة الواحدة ، وطرأ التنويع على القافية فى الرجز ثم فى التسميط والتوشيح ، ثم انتهينا إلى العصر الحديث فظهر بيننا من دعاة التجديد من يدعو إلى إلغاء القافية ونظم الشعر مرسلا أو مطلقاً على الطريقة الأوربية ، ولكنها دعوة لم يكتب لها النجاح ، ولا نظنها جديرة بالنجاح فى المستقبل ؛ لأن أعاريض الشعر العربى تستلزم القافية من حيث لا تلزم الأعاريض الأوربية ، وقد يكون الإطلاق من القافية فى الأعاريض الأوربية نفسها مقصوراً على المطولات والملاحم التى تصلح للقراءة وقلما تصلح للسماع . والشعر قبل كل شىء سماع .

والذى نعتقده أو نشعر به ، أن تنويع القوافى أوفق للشعر العربى من إرساله بغير قافية ، وأنه يقبل التنويع فى أوزان المصاريع والمقطوعات على أسلوب الموشحات ، فيتسع للمعانى المختلفة والموضوعات المطولة ، ولا ينفصل عن الموسيقية التى نشأ فيها ودرج عليها ، ولعلنا لا نحتاج إلى تيسير أوسع من هذا التيسير ، كائناً ما كان موضوع القصيد وإن طال غاية المطال .

تجديد قليل فى اللفظ ، وتجديد أكثر منه فى الوزن ، وتجديد أكثر من هذين التجديدين فى الموضوع . فكيف يكون هذا التجديد فى الموضوع ؟

إن صرف الشعر إلى الاجتماعيات والأحداث العامة رأى من الآراء فى تجديد الموضوعات الشعرية ، ويقترن به رأى آخر ينادى بالطابع الإقليمى فى الشعر خاصة وفى الأدب عامة ، ويقول آخرون بالشعر المسرحى أو شعر القصة المسرحية وغير المسرحية ، وكل هذه الآراء مقبولة من ناحية ، مرفوضة من ناحية ؛ لأن العبرة فى الشعر بالملكة التى توحى معانيه ، وليست العبرة بالعنوان الذى تختاره لموضوعاته ، كعنوان المسرحية أو عنوان الشعر الإقليمى ، أو عنوان الشئون الاجتماعية والمسائل العالمية .

ونحن إذا نظرنا إلى الشعر من ناحية الملكة التى توحيه وجدنا أن ملكة الشعر الغنائى قد لازمت القصيدة العربية من نشأتها الأولى ، فهى تتردد بين نغمات الغزل والفخر والحماسة والرثاء ، أو تتردد بين ألوان الشعور الفردى البسيط ، ويندر أن تتخطاه إلى الشعور المركب المتوشح ، وهو الشعور المتجاوب بين عدة نفوس على عدة أمزجة وفى عدة حالات .

فإذا كان للتجديد فى موضوع الشعر وجهة فهذه هى الوجهة التى أمامنا ، ولتكن سبيلها الرواية المسرحية أو الحادثة العالمية أو الأوصاف الإقليمية ، فإنما العبرة بالملكة التى توحى المعانى فى جميع الموضوعات ، وليست بالعناوين التى نخلعها على هذه الموضوعات .

والفرق بين الشعر الغنائى والشعر المركب المتجاوب هو الفرق بين الربابة وبين الفرقة الموسيقية التى تسمع منها عشرات المعازف فى نغمات متعددة مع التناسق بينها والوحدة فى مجموعها ، وينبغى أن نذكر هنا أن التنوع والتجاوب هما المقصودان بالتصرف والتجديد ، وليس المقصود هو كثرة الآلات التى تعزف عليها فى وقت واحد . فإن ألف ربابة توقع لنا لحناً واحداً هى أسلوب ساذج بغير تصرف . وقد يكون التصرف كل التصرف فى ربابة ومزمار ودف وبيان تختلف وتتجاوب وتفلح فى الارتفاع بالشعور من البساطة والانفراد إلى التجاوب والتركيب .

ولكن الخير أن نبقى كما نحن ، وأن نقصر نظمنا على الشعر الغنائى ، إذا كنا ننظم فى الموضوعات الجديدة تقليداً للذين سبقونا إلى النظم فيها ، فإن التقليد نقيض التجديد ، والدرهم الصحيح أنفس من الدينار الزائف ، يحكى الزائف الذهب باللون والصورة ولا يحكيه بالمعدن والقيمة .

ومن أمثلة الدعوات الزائفة إلى التجديد أن يسمع بعضنا بالشعر الإقليمى فى اللغة الإنجليزية - وأكثره من شعر الأمريكيين - فيخطر له أن الشعر الإقليمى اختراع واختيار ، وينسى أنه واقع طبيعى لا محل لفرضه على الشعراء ، حيث لا تفرضه عليهم طبيعة الحياة ، وفى أمريكا أقاليم لا تتشابه فى الموقع ولا فى المكان ولا فى المعيشة ، فهم لا يختارون الإقليمية فى الشعر ولا فى الجغرافية ، ونحن هنا لن نستطيع أن نزرع قمحاً فى التربة المصرية دون أن يصبح قمحاً إقليمياً باختيارنا أو بغير اختيارنا ، ومن قال لشاعر : كن إقليمياً فقد قال له كن مقلداً . ولكنه إذا كان من طبيعته منتمياً إلى إقليمه فلا حاجة به إلى الأمر والإرشاد .

كذلك يقول بعضهم متعجباً : هل توحى حرب طروادة إلى هوميروس بالإلياذة ولا تظهر فى العصر الحديث إلياذة أضخم منها بعد الحرب العاليمة العظمى ؟

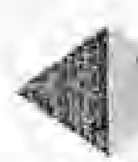
ولو كان هؤلاء القائلون يفهمون وحى الابتكار فى الشعر لما خطر لهم أن شاعراً عصرياً ينبغى أن ينظم إلياذة فى الحرب العالمية ؛ لأن شاعراً قديماً نظم إلياذة فى حرب طروادة . من أين لهم مثلا أن هوميروس كان ينظم فى الحرب العالمية إلياذة لو أنه عاش فى زماننا ؟

من أين لهم أن ضخامة الحرب هى التى توحى بالنظم فيها ؟ فقد تكون الحرب بين عشرين فارساً متقابلين أعنف فى إثارة النفس من حرب الملايين بين الخنادق لا يشهد بعضهم بعضاً ولا يعرفون من الحركة غير ضغط الزناد !

كذلك لا يفقه التجديد من يحسب أن الشعر المسرحى حيث كان أرفع من الشعر الغنائى فى كل موضوع . فإن الشاعر المسرحى الذى لا يرسم لك شخصية واحدة صحيحة أقل من الشاعر الغنائى الذى يتحدث لك عن غناء البلبل فيصدقك الحديث والشعور ، فكل فضل الشاعر فى الملكة التى توحى إليه شعره دون العناوين التى يطلقها على موضوعاته ، ونحن لا نفضل الشاعر المسرحى على الشاعر الغنائى إلا لأن الشاعر المسرحى يستطيع شعر الغناء ويستطيع زيادة عليه ، وهذه الزيادة عليه هى الحس المتجاوب فى النفوس المتعددة ، فإن كان يملك هذا الحس فهو صاحب الفضل بهذه الملكة أياً كان الموضوع الذى يختاره لنظمه ، وإن لم يملكها فالموضوع لا يعطيه ملكة هو محروم منها .

وإذا كان التجديد هو اجتناب التقليد فالتجديد هو اجتناب الاختلاق ، والمختلق هو كل من يجدد ليخالف ، وإن لم يكن هناك موجب للخلاف . إن الذى يمشى على يديه يأتى بجديد ويدل على براعة لا يستطيعها من يمشى على قدميه . ولكننا قد نضع فى يده درهماً وقد نزج به فى مستشفى المجاذيب ، ولا نمشى على الأيدى من أجل تلك البراعة وذلك الاختلاف أو الاختلاق .

نجدد فلا نقلد ولا نختلق ، ونحن مجددون كما ينبغى - وكأحسن ما ينبغى - إذا خرجنا بالشعر العربى من لحن الربابة إلى لحن الفرقة الموسيقية ، شعوراً منا بتعدد النغمات النفسية ، لا مجرد المباهاة بكثرة المعازف وإيقاع الضجيج .



معْــرَاج الشِّــعر

سألنى محرر أدبى صديق عن رأيى فى مقام شوقى وحافظ من شعراء العرب وشعراء العالم ، وهل غيَّر الزمن من رأيى فى الشاعرين ؟ وجواب هذا السؤال يرجع بى إلى أول رأى كتبته فى شعر شوقى وحافظ قبل نيف وثلاثين سنة ، وهو مثبت فى كتيب صغير لى طبعته فى سنة ١٩١٢ ، ودونت آراءه وملاحظاته قبل ذلك بسنوات ، وأسميته « خلاصة اليومية » .

كان من عاداتى - وأنا دون العشرين - أن أدون مذكراتى اليومية فى (نوطة) صغيرة لا تفارقنى ، وكان كل هذه المذكرات يدور على الخواطر التى أفكر فيها ، والموضوعات التى أنوى كتابتها أو مراجعتها . ومن ذاك ما كتبته عن تعريف الشاعر كما كنت أفهمه يومئذ ، وذاك أن اسم الشاعر بلغتنا « يشير إلى تعريفه » ، ولعل معجما من معاجم اللغات لا يتضمن اسماً للشاعر أدل على مسماه من اسمه فى اللغة العربية . . . فقد عرفنا أن وزن الأعاريض غير قرض الشعر ، ولكن من هو الشاعر ؟ أهو المقصِّد الذى لا يعجز عن ترصيع قصائده بما يبهر ويخلب من الخواطر البراقة والمعانى الخطابية المتلألئة ؟ كلا . هذا شاعر يذكرنى بصاحب ذوق مبهرج يريد أن يزين غرفته بالرسوم فيرصص سجوفها وحوائطها بالإطارات والكفافات ، حتى لا يبرز منها قرن أو تظهر فيها زاوية ، أو بذاك المصور الذى يصبغ رسمه ببهى النقوش وبهيج الألوان ليبهر بها أبصار الناظرين ، أو بتلك القروية التى تحلى يديها فتدس عشر أصابعها فى أنابيب من مختلف الخواتم والفصوص . فليس الشاعر من يزن التفاعيل ؛ ذلك ناظم أو غير ناثر ، وليس الشاعر بصاحب الكلام الفخم واللفظ الجزل ، ذلك ليس بشاعر أكثر مما هو كاتب أو خطيب ؛ وليس الشاعر من يأتى برائع المجازات وبعد التصورات ، ذلك رجل ثاقب الذهن حديد الخيال . إنما الشاعر من يشعر ويشعر . .

ولقد ضاع الشعر العربى بين قوم صرفوه فى تجنيس الألفاظ ، وقوم صرفوه فى تزويق المعانى . فما كان شعراً بالمعنى الحقيقى إلا فى أيام الجاهليين والمخضرمين على ضيق دائرة المعانى عندهم . وسيعود كذلك فى هذه الأيام على أيدى أفاضل شعراء العصر .

وقد فسرت معنى الشاعر بالشعور فى لغتنا كما قلت ؛ لأن بعض الباحثين يردون الكلمة إلى مادة الغناء فى بعض اللغات السامية .

كذلك كان مقياس الشاعر في اعتقادى قبل نيف وثلاثين سنة ، وبهذا المقياس كنت أقيس شوقياً وحافظاً حين كتبت عنهما ما كتبته فى « خلاصة اليومية » . فقلت عن حافظ : « يعجبنى منه ذاك الجلال » وإن كنت أعتقد أن الجلال الظاهر لا يتطلب من شعرائه سمواً فى المشاعر أو أفضيلة لها على شعراء الجمال ، فعندى أن إدراك الجمال ينبغى له تهذيب فى النفس ودقة فى الذوق لا تكتسبان إلا مع العلم ومعاينة ثمرات الفنون ؛ ذلك لى استقامة الفطرة وسلامة الطبع . وليس كذلك الجلال ، فإنه لقوته الضاغطة على الحواس يضطر النفس إلى الشعور به قسراً ما دامت على استعداد له ، ويندر أن تعرى نفس عن استعداد للشعور بالجلال . . . وأما فيما عدا ذلك فشعر حافظ ، كما قال فيه الدكتور شميل - ولم يرد أن يطريه - كالبنيان المرصوص متين لا تجد فيه متهدماً « فهو يعتمد فى تعبيره على متانة التركيب وجودة الأسلوب أكثر من اعتماده على الابتداع أو الخيال » .

وكنت أعيب « رسميات » شوقى دائماً أو تقليدياته : فكتبت أعقب على رثائه لبطرس غالى باشا بعد انقضاء سنة على وفاته ، وفيه يقول :

القوم حولك يا ابن غالى خشع	يقضون حقاً واجباً وذماما
يبكون موئلهم وكهف رجائهم	والأريحى المفضل المقداما
متسابقين إلى ثراك كأنه	ناديك فى عز الحياة زحاما

فقلت : « أكان يريد أن يقول إن زائرى قبر الرجل ، وفيهم ساداته الأمراء والوزراء والعظماء والعلماء . . . كلهم ممن كانوا يقصدون من ناديه موئلا وكهف رجاء يستعطون من أريحية ساكنه الجواد ويستدرون من أفضاله ؟ أم أراد أن يقول كما قال الناس فى هذا المعنى فأخطأ التقليد ؟ أم لعله كان لا يريد أن يقول شيئاً ؟ أم تراه

يحسب أنهم ملكوا عليه حتى دموع عينيه ، وأنه نائحة المعية ، أى ليرثى كل من يموت من خدامها بغير مقابل ؟

هذا الرأى فى الشعر ، وهذا الميل إلى الشاعرين ، لم يتغيرا كثيراً منذ نيف وثلاثين سنة ، ولكننى أرجع فيهما إلى مقاييس أعم وأوسع من المقاييس التى كنت أرجع إليها يومذاك ، وفاقا لما اختبرته واطلعت عليه طوال تلك السنين . أما هذه المقاييس فهى فى جملتها ثلاثة ألخصها فيما يلى :

« فأولها » أن الشعر قيمة إنسانية وليس بقيمة لسانية ؛ لأنه وجد عند كل قبيل وبين الناطقين بكل لسان . فإذا جادت القصيدة من الشعر فهى جيدة فى كل لغة ، وإذا ترجمت القصيدة المطبوعة تفقد مزاياها الشعرية بالترجمة إلاّ على فرض واحد ، وهو أن المترجم لا يساوى الناظم فى نفسه وموسيقاه ، ولكنه إذا ساواه فى هذه القدرة لم تفقد القصيدة مزية من مزاياها المطبوعة أو المصنوعة ، كما نرى فى ترجمة فتزجيرالد لرباعيات الخيام .

« وثانيها » أن القصيدة بنية حية وليست قطعا متناثرة يجمعها إطار واحد ، فليس من الشعر الرفيع شعر تغير أوضاع الأبيات فيه ولا تحس منه ثَمَّ تغييراً فى قصد الشاعر ومعناه .

« وثالثها » أن الشعر تعبير ، وأن الشاعر الذى لا يعبر عن نفسه صانع وليس بذى سليقة إنسانية ، فإذا قرأت ديوان الشاعر ولم تعرفه منه ، ولم تتمثل لك « شخصية » صادقة لصاحبه ، فهو إلى التنسيق أقرب منه إلى التعبير .

وإذا عرضت الشاعرين - شوقياً وحافظاً - على هذه المقاييس الثلاثة صح أن تقول : إن حافظاً أشعر ولكن شوقياً أقدر ؛ لأن ديوان حافظ هو سجل حياته الباطنة لا مراء . أما ديوان شوقى فهو « كسوة التشريفة » التى يمثل بها الرجل أمام الأنظار ، وليس هو من حقيقة حياته فى كثير ولا قليل . وقد يبدو بعض العجب عند بعض القراء لقولنا إن حافظاً أشعر ولكن شوقياً أقدر ، فيحسبون أنه تناقض فى الحكم على الشاعرين ، ولا تناقض هناك . ولعلنا ندفع شبهة التناقض بمثل قريب فى عالم الحس ؛ لأن أمثلة المحسوس أوضح من أمثلة المعقول ، فالحرير أغلى من الكتان ، ولكن الكسوة السليمة المحكمة من الكتان أفضل وأجمل من كسوة الحرير التى لا تلائم لابسها ولا تخلو من

التمزيق والتلوث . وهكذا نتخيل الفرق بين شوقى وحافظ ، فإن شوقياً ولا شك أذكى وأعلم وأصنع ، ولكن حافظاً يعيش فى نطاقه المحدود خيراً من معيشة شوقى فى نطاقه الواسع ، ويعبر عنه أصدق من تعبيره .

وقد اختلف النقاد فى المقابلة بين الشاعرين وبين شعراء العربية أو الشرق المتقدمين ، فشوقى نفسه يتشبه بأبى نواس ، ويسمى بيته كرمة « ابن هانىء » ، فى بعض شعره : « وأنى نواسى هذا الزمان » .

ومن النقاد من يقرن بينه وبين المتنبى لولوعه بالحكمة وتسيير الأمثال .

ومن النقاد من يقرن بينه وبين البحترى لسلاسة النظم وطلاوة اللفظ وحلاوة الأسلوب ، ولا سيما بعد أن نظم شوقى سينيته التى يعارض بها سينية البحترى فى الإيوان .

والحقيقة أن الشبه بين شوقى وأبى نواس بعيد ؛ لأنك تقرأ أبياتاً من هنا وأبياتاً من هناك فى ديوان أبى نواس فلا يفوتك أن تعرفه على حقيقته فى السر والعلانية ، ولا يعجزك إذا كنت من المتصورين أن تطبع له صورة فى خيالك ثم تطبعها على القرطاس ، ولكنك تقرأ دواوين شوقى كلها فلا تخرج منها بصفة صادقة عن الرجل ، لا فى السجية ولا فى التفكير .

وكذلك لا شبه على الإطلاق بين شوقى وأبى الطيب ، وإن كثرت الحكمة فى ديوان هذا وديوان ذاك ؛ لأن حكمة أبى الطيب منتزعة من تجارب نفسه وحسه ، وما من بيت له - ولو كان مستعاراً فى معناه - إلا وأنت مستطيع أن تجد له مصداقاً من سيرة الرجل ، أو مما اختبره وتحراه ، وليست حكم شوقى من هذا القبيل ؛ لأنها مظهر للقسط المشترك بين المتمثلين بمظاهر الأخلاق .

والشبه بعيد كذلك بين شوقى والبحترى ، فإن وقفة البحترى على الإيوان أو على البركة ، أو على قصر المتوكل ، من وحى الصناعة ، وبروز الصناعة فى شعره لا ينفى عنه الطبع الذى يمثله لك فى ديوانه إنساناً معروف الملامح النفسية مشتركا معك فى حياة كل يوم .

إنما شوقى فى مجال التشبيه هو مسلم بن الوليد فى العصر الحديث ، وحسبك أن تقرأ لابن الوليد مثلا :

أقر بالذنب منى لست أعرفه ... كيما أقول كما قالت فنتفق

لتنسبه بغير عسر إلى من قال :

مــــــولاى ، وروحى فى يده قـد ضـيعـهـا ، سلمت يده !

والخطأ فى تشبيه حافظ بالأقدمين كالخطأ فى تشبيه شوقى ، فحسبك مثلا أنه شبه بحافظ الشيرازى لاتفاق الإسمين كما قال البارودى :

هيهات ليس الحافظ من مشبه فى الشعر غير سميه الشيرازى

وبين الحافظين أبعد مما بين تخوم مصر وتخوم إيران .

وقد شبهوه مرة بالأخطل ، ومرة بأبى تمام ، وليس فى مزاجه ولا فى كلامه نسب إلى هذين . ولعله أشبه الشعراء بعلى بن الجهم بين العباسيين ، وإن لم تكن لابن الجهم تلك الفكاهة التى اشتهر بها حافظ فى حياته الخاصة ، ولم يكثر منها فى منظوماته .

ويصعب جداً أن نختار لشوقى وحافظ مكاناً صالحاً لهما بين الشعراء العالميين ؛ أو بين الشعراء الغربيين ، وليست المسألة هنا مسألة مفاضلة ، بل مسألة تباين واختلاف ، فربما كان شوقى وحافظ أفضل من كثيرين من الشعراء المعدودين فى بعض الأقطار الأوربية ، ولكن المقابلة بينهما وبين أولئك الشعراء كالمقابلة بين ثمرة وثمرة تختلفان فى المنبت واللون والمذاق ، على أننا نستطيع أن نشبه حافظاً بين شعراء الإنجليز باسكندر بوب ، ونشبه شوقياً بجون درايدن ويفهم العارفون بهذين الشاعرين وجوه الشبه التى نعنيها .

ولا يتسع المقام لتعريفهما إلى من يجهل اللغة الإنجليزية ، ويكفى أن نقول إن وجه الشبه الأكبر يرجع إلى مقدار « ظهور الشخصية » فى هذا وذاك ، ولا يتجاوز ذلك إلى مدى الثقافة والذكاء .

ومقطع الرأى فى شوقى وحافظ عندنا أنهما كانا ولا يزالان يستويان على أرفع القمم العالمية بين نهاية التقليد وبداية التجديد ، وأن ما نقص منهما فى الجديد تقابله زيادة فى القديم .

شوقى فى الميزان.. بعد خمس وعشرين سنة

ما هو أدب التجديد ؟

باتفاق الآراء يمكن أن يقال إنه الأدب الذى فيه شىء مستمد من قريحة الأديب .

وما هو أدب التقليد ؟

هو ، بهذا المقياس نفسه ، كل أدب لا عمل فيه للأديب غير نقل الأشكال والقوالب وحكاية المعانى والألفاظ .

وبهذا القياس للتجديد والتقليد نحسب أن ربع القرن الذى مضى بعد وفاة الشاعر شوقى قد عرفناه بمكانه وقد وضعه فى ذلك المكان .

فهو إمام المدرسة الوسطى بين المقلدين - والمجددين ، أو هو إمام مدرسة نستطيع أن نسميها بمدرسة « التقليد المبتكر أو التقليد المستقل » . ونقول بذلك شيئاً يفهمه الناقد الذى يفهم درجات التطور من الجمود على القديم إلى ابتداع الخلق والإنشاء مستقلا عن كل محاكاة .

لم يكن شوقى من المقلدين الآليين الذين يلتزمون حدود المحاكاة الشكلية ولا يزيدون .

ولم يكن من المجددين الذين يعطون من عندهم كل ما أعطوه من معنى وتعبير .

ولكنه كان يقلد ويتصرف ، وكان تصرفه يخرجه من زمرة الناقلين الناسخين ، ولكنه لا يسلكه فى عداد المبدعين الخالقين الذين تنطبع لهم « ملامح نفس مميزة » على كل ما صاغوه من منظوم ومنثور .

فهو قد نشط بالشعر من جمود الصيغ المطروقة والمعانى المكررة ولكنه لم يستطع أن ينتقل به من شعر القوالب العامة إلى شعر « الشخصية » الخاصة التى لا تخفى معالمهما ولا تلتبس بغيرها . فلا « شخصية » هناك فى قصائده ولا فى رواياته ، ولا يخصه شيء من شعره إذا صرفنا النظر عن براعة القالب وطلاوة اللفظ ونغمة الأداء .

لهذا تقرأ مائة قصيدة لشوقى ولا تستخرج منها « ملامح شخصية » غير ملامح المبدع الصناع .

ولهذا يمدح شوقى من مدحهم ويرثى من رثاهم وهم عشرات من مختلف الأعمال والأدوار ، ولا تكاد تميزهم من شعره بغير ما ميزتهم به الأسماء والأرقام والعناوين .

ولهذا يعرض لنا الأبطال فى رواياته كأنهم « الخامات » التاريخية بغير تصوير من الخيال أو صقل من القريحة ، إلا أن يكون تصويراً يفهمه القارىء كما يفهمه من مطالعة التواريخ .

خلاصة القول فيه أنه مقلد مبتكر ، أو أنه مبتكر مقلد ، فلا هو يقتفى آثار الأقدمين ولا ينفرد بملامحه الشخصية فى التعبير عن نفسه أو التعبير عن سواه .

وقد ضربت المثل لهذا النوع من التقليد فى مقال عن الأدب المصرى فى نصف قرن ، فقلت إن الثرى الذى ينافس زميله فيأتى بسيارة من طراز سيارته لا يقال عنه إنه مستعير منه ولا أنه دونه فى الثروة والوجاهة ، ولكنه كذلك لا يقال عنه إنه مستقل عن ذلك الزميل كل الاستقلال ؛ لأنه لم يكن ليأتى بتلك السيارة من ذلك الطراز - لو لم يسبقه إليها ولم يكن به حرص على محاكاته والظهور بمظهره كما شاء له قبل أن يشاء لنفسه .

وننتقل هذا المثل إلى الشعر الذى انعقدت فيه المقارنة بين شوقى وأنداده من الشعراء الأقدمين ؛ لأنه عارضهم فيه بالوزن أو الموضوع .

فقد وازن بعض النقاد بين سينية شوقى فى الأندلس وسينية البحترى فى الإيوان ، وقال بعض هؤلاء النقاد إنه سبق بها البحترى فى بلاغة لفظه وجودة معناه وحداثة تشبيهاته ، وليس بنا فى هذا الصدد أن نرجع إحدى القصيدتين على هذا المنوال ، فإن الشوقية قد ترجح البحترية فى كل شيء ويبقى بعد ذلك

فضل الابتكار المستقل للبحترى غير منازع فيه ، لا لأنه سبق صاحبه فى الزمن فذلك مالا فضل فيه للمتقدم ولا حيلة فيه للمتأخر ، ولكن لأن وصف الآثار التاريخية قالب محفوظ يترسمه شوقى ولا يكلفه كثيراً ولا قليلا من جرأة الخيال ولا من اقتحام الإبداع . .

أما البحترى - الشاعر العربى - فلم يكن ليفهم أن خرائب فارس تستحق فى قريحته ما تستحقه أطلال سعدى ولبنى لولا جرأة فى الخيال وتصرف فى الشعور وإحساس صحيح ببواعث الشعر حيث كان .

وعلى هذا يقول من شاء إن قوالب شوقى لا تقل عن قوالب المبرزين من الشعراء الأقدمين ، ولكنه فى « ملامحه الشخصية » يغيب عن النظر حيث تبدو الملامح الواضحة لكل شاعر من أولئك الشعراء .

على أن القاعدة هنا تتفتح للاستثناء على سنة القواعد فى الأدب وفى جميع الأمور .

والاستثناء الذى نعنيه شعرٌ ظهر لشوقى فى أخريات أيامه وازدياد ظهوره بعد وفاته ، وكاد يهمله جامعو الديوان وهو فى اعتقادنا أحق باب فيه بالإثبات ؛ لأنه الباب الوحيد الذى يحسب من شعر الملامح الشخصية بين سائر الأبواب .

ذلك هو باب القصائد الفكاهية التى كان ينظمها شوقى ويطويها ، ولم يكن يعرض لها فى أوائل عهده بالنظم إلا على غير احتفال منه فى فلتات بعد فلتات .

من هذه القصائد ما نظمه فى « المجوبيات » ، ومنها ما نظمه قبل ذلك بين فترة وفترة على غير انتظام .

وبين أطراف هذه المحجوبيات قوله فى سيارة الدكتور :

إذا حـــركــــهــــا مـــالــت	عـلـى الجـنـبـين منـهــــــارة
وقــــد تحـــرن أحـــيـــانـاً	وتمـشـى وحــــــدهـا تـارة
ولا تـشــبـــعــــهـــا عـين	مـن الـبـنـزيـن فــــــوارة
تـرى الـشــــارع فـى ذعــــر	إذا لاحـت مـن الحــــــارة
وصـــبــــيـــانـا يـضــجــون	كــــمـــا يـلـقــون طـيـــارة

ومثله قوله فى براغيت محجوب :

بواكير تطلع قبل الشتاء وترفع ألوية الموسم
وتبصرها حول بيت الرئيس وفى شاربيه وحول الفم
وبين - حفائر - أسنانه مع السوس فى طلب المطعم

وأقدم من هذه المحجوبيات قليلا قوله فى رحلة غاندى إلى مؤتمر المائدة المستديرة :

وقل هانوا أفاعيكم أتى الحاوى من الهند

وقوله يخاطب البحر الأبيض المتوسط :

فابلع فديتك كل ما ثك فالملا ينوى ابتلاعك

وقوله فى هرب الخليفة عبد المجيد على سفينة إنجليزية :

أمن سرق الخليفة وهو حىٌّ يعفُّ عن الملوك مصفدينا

وقوله فى معرض الرياحين بباريس :

من رآه يقول قد حرموا الفرد وس لكن بسحرهم سرقوه

وفى هذه القصيدة يقول :

ما ترى الكرم قد تشاكل حتى لو رآه السقاة ما حققوه
صوروه كما يشاءون حتى عجب الناس كيف لم ينطقوه

فهذه الفكاهات وأشباهها هى الباب الوحيد الذى ظهر فيه شوقى بملامحه الشخصية ؛ لأنه أرسل نفسه فيه على سجيته وانطلق من حكم المظهر والصنعة والقوالب العرفية التى تنطوى فيها ملامح الشخصية وراء المراسم والتقاليد .

وهنا يبرز للقارىء من ملامح شوقى ما لم يبرز له من جميع دواوينه ورواياته ؛ فيراه بما جبل عليه من حب الحيلة والعمل الخفى والاستراحة إلى مقالب النكاية التى تنطوى فى الدعابة ، ويرى كيف يدور وعيه الباطن ويدور ليتحدث عن حيلة الحاوى واختلاس المستعمر وابتلاع أمواه البحار وسرقة الكرم والزهر من الفردوس ومكامن البراغيث فى حفائر الأسنان .

غير أن القوالب هنا تتسلل بحكم العادة إلى السليقة فتفرض عليها وجودها فى إبان انطلاقها من قيودها ، وكذلك يقول شوقى عن الكرم إن المصورين كادوا أن ينطقوه مع أن الكرم الأصيل لا ينطق ولا يسمع له صوت ، ولكنه مشى مع مبالغات التشبيه فقال عن صورة الكرم كما يقال عن صور الإنسان والحيوان .

ومن قبيل هذه النزعة القالبية أنه يسأل البحر الأبيض أن يبلع ماءه ؛ لأن المستعمرين يريدون أن يبلعوه ، وهو لو أصبح بغير ماء لوطئه المستعمرون بغير عناء .

إلا أن هذه المقطوعات الفكاهية التى لصقت بالديوان كأنها نافلة فيه قد حلت منه فى محل أصيل لا غنى عنه لإنصاف شاعرية الشاعر وإنصاف الموازين التى اعتمدنا عليها فى نقد شعر زملائه فى أول دعوتنا الأدبية . فمن هذه المقطوعات يظهر الفارق فى كلام الشاعر الواحد بين الشعر الذى يستوحيه من سجيته ويستودعه ملامح نفسه وبين الشعر الذى تغلب عليه القوالب العامة بغير تمييز بين الطبائع والخصائص النفسية ، وقد كان لشوقى نصيبه من وحى الشخصية حين ينطق معه بغير قيد من قيود العرف والتقليد ، ولكن نطاق المدرسة التى كان يمثلها - وهى مدرسة التقليد المبتكر - لم يكن ليتسع فى وقته لمزيد من الاستقلال أو المزيد من مقاومة البديهة المتحررة من بقايا الزمن القديم .

وقد مضت خمس وعشرون سنة بعد وفاة شوقى رحمه الله لم تغير من حقائق أدبه ولا من حقائق الأدب على الإجمال شيئاً من جوهرها الصميم ، ولكنها غيرت من نظرات القراء كما غيرت من شعورهم وموازين ثقافتهم ، فهم اليوم أقرب إلى الحدود الواضحة فى مسائل الأدب التى كانت ملتبسة الحدود قبل جيل أو جيلين .

كانوا قبل خمسين سنة يطلقون اسم الأدب الجديد على أدب لا جديد فيه إلا أنه مخالف لما قبله .

وكانوا قبل عشر سنوات يطلقون إسم أدب التقليد على كل أدب يجرى على أصل من الأصول ولا ينطلق مع الفوضى والإباحة إلى غير غاية .

فالآن نستطيع أن نفرق بين القواعد والقيود . فنعلم أن القواعد لازمة لكل فن ، وأنها لا تمنع شخصية الشاعر أن تستوفى تعبيرها عن ذاتها كما تشاء ، ونعلم أن التحرر من القواعد فوضى ولكن التحرر من القيود حرية وابتكار .

وقد دعونا إلى التجديد قبيل الحرب العالمية لنقول ذلك بالأسلوب الذى ارتضيناه أو ارتضاه المقام ، وكان أسلوباً يوجبه علينا أننا كنا نخترق السدود ونحارب سوء الفهم وسوء النية فى وقت واحد . فمن كان يؤمن بحق الدعوة فى أسلوبها على حسب العوامل الخلقية - أو النفسية - التى تحيط بها فله أن يحقق تاريخ الفترة ليقضى لنا أو علينا فيما اخترناه من وسيلة لإبلاغ دعوتنا ، ومن كان لا يؤمن بحق للعوامل الخلقية والنفسية فى هذه الدعوات فلا يعنينا ما يرى أو ما يقول .

ورأينا فى أدب شوقى بعد خمس وعشرين سنة من وفاته رحمه الله أنه خير مصداق لموازين النقد التى اتخذناها لتصحيح الآراء فى تلك الفترة . فليس من الحق أن يقال إن الشاعر كان مقلداً كمن سبقه من المقلدين ، ولا إنه كان مجدداً مستقل القريحة واضح الاستقلال بملامحه الشخصية ، ولكنه كان فى مرحلة التقليد المنصرف أماماً يحمل العلم ويسبق كثيراً من المبتكرين فى ميدانه ، وهو ميدان الصناعة المتجددة على نهج السلف القديم .

 الفلسَـفة والفَـــن

الفلسفة تجريد ، والفن تجسيد ، فهما على هذا التعريف نقيضان ، أو طرفان متقابلان ؛ أو هما على الأقل شيئان مختلفان . وليس من غرضنا فى هذا المقال أن نعرض لما بين موضوع الفلسفة وموضوع الفن من خلاف ، فإن قصارى القول فى هذه المسألة أن الفيلسوف لا يشغل مكان الفنان ، والفنان لا يشغل مكان الفيلسوف على أية حال ، وأن بحث هذه المسألة أحرى بدراسة مستقلة تقصر عليه . وإنما غرضنا من هذا المقال أن نجمل رأى الفلسفة فى الفن ، أو قيمة الفن فى رأى الفلاسفة ، وأن نرد ذلك كله إلى سبب أصيل فى موقف الفيلسوف من جميع المسائل التى تدخل فى تقديره ، ومنها حقيقة الفنون .

والسبب الأصيل الذى ترجع إليه تقديرات الفلاسفة فى الحكم على الفن هو موقفهم من قيمة المحسوسات بالنسبة إلى الحقائق . فأنت تعرف رأى الفيلسوف فى الفن إذا عرفت رأيه فى المحسوسات ومبلغ دلالتها على الحقيقة ؛ لأن الفن لا ينفصل عن المحسوسات ، والفلسفة لا تنفصل عن طلب الحقيقة فى أصول الأشياء أو فروعها . فلا قيمة للفن فى نظر فيلسوف من الفلاسفة أكبر من قيمة الحقيقة التى يدل عليها .

فأفلاطون مثلا كان يقول إن الحقائق أفكار مجردة فى عقل الخالق جل وعلا ، وأن هذه الأشياء المحسوسة إن هى إلا محاولة لإبراز تلك الأفكار إلى عالم المادة أو الهيولى ، فالمحسوسات هى محاكاة للحقائق العليا ، والمصنوعات الفنية هى محاكاة لهذه المحسوسات ، ومؤدى ذلك أن الفن محاكاة للمحاكاة ، وتقليد للتقليد ، وليست هذه بالمنزلة « المشرفة » فى تقدير الفيلسوف . فلا جرم ينزل الفنانون فى مقام دون مقام الشرف من جمهورية أفلاطون !

أما تلميذه الكبير - أرسطو - فقد كان للمحسوسات شأن أعظم من هذا الشأن فى موازينه ؛ لأنه يعتمد على المشاهدة والتجربة واستخلاص الكليات من الجزئيات . فالمحسوسات عنده وسيلة من وسائل الترقى إلى الحقيقة والنفاذ إلى لبابها . ومن ثم تبدو الحقيقة فى عمل الفنان المجيد على وجه من الوجوه ، بل ربما تأتىّ للفنان أن يخلص إلى الحقيقة الكلية من وراء المشاهدات الجزئية ؛ لأنه إذا رسم لنا الوجه الجميل رسم لنا نموذج الوجه الجميل ، ولم يرسل لنا هذا الوجه أو ذاك ، فهو يترقى من الجزئيات إلى الكليات . وعند الفيلسوف أن « الجميل » غير « الطيب » أو « الخَير » فى خصلة واحدة شاملة لما بينهما من الفروق ، وهى أن الطيب متعلق بعالم العمل أو الحركة ، وأن الجميل متعلق بعالم من المعانى ثابت لا حركة فيه . ومتى ذكرنا أن أرسطو يصف الله بأنه هو « المحرك الذى لا يتحرك » فقد عرفنا المرتقى الذى ارتقى إليه بالجمال أو بالفن المشغول بتمثيل الجمال . ومن هنا لا عجب أن يرى أرسطو أن الشعر أهم من التاريخ ؛ لأن الشعر يعرض لنا الإنسان فى كلياته العامة ولا يعرض لنا التاريخ منه إلا وقائع مخصوصة وآحاداً متجزئين .

ومن طرائف المفارقات حقاً أن أفلاطون - وهو فى صميمه فنان واسع الخيال - ينزل بالخيال وذويه إلى تلك المنزلة المهينة ! وأن تلميذه الكبير - وهو عالم لم يبلغ من سعة التخيل مبلغ أستاذه - يرتفع بالفن ذلك المرتفع ويقدره ذلك التقدير .

ولكن أرسطو - على جلالة قدره - لم يسلم من خطأ الأقدمين جميعاً فى قولهم إن الفنون كلها تقوم على المحاكاة والتقليد ، وغفلتهم عن الحقيقة التى شاعت اليوم بين المفكرين ونقاد الفنون ، وهى أن الفن الرفيع لا يقوم على غير الخلق والإبداع . ومن طرائف المفارقات أيضاً أن الرجل الذى أدرك - بين الأقدمين - أن الفنان يبتدع ولا يقلد لم يكن من الفلاسفة المعدودين ، بل كان معدوداً من الأدباء والخطباء ، وهو شيشرون الخطيب الرومانى المشهور ؛ فإنه قال لصديقه ماركس بروتس إن فيدياس لم يقلد شيئاً حين مثل لنا زيوس وأثينه ، ولكنه خلق من مخيلته ما يراه الناس بالأبصار ، وكان يقول إن الجمال معنى يقوم على نسبة الجزء إلى سائر الأجزاء ، وأنه لارتباطه بالمعنى يختلف بين الرجال والنساء ، فجمال الرجل فحواه الوقار وجمال المرأة فحواه

الرشاقة . ومتى كان الفنان موكلا بتمثيل المعانى فهناك شىء أمامه غير محاكاة المحسوسات .

ثم ظهرت المدرسة الأفلاطونية الحديثة ، فكان رأيها فى الجمال والفن هو رأى إمامها أفلاطون ، وهو لا يعظم المحسوسات كلها ، ولا يحتقرها كلها ، ولكنه يعطيها من الحسن والخير بمقدار نصيبها من الفيض والصدور .

وخلاصة فلسفة أفلوطين أن المخلوقات جميعاً صدرت من « الأحد » على التوالى ؛ ففيها من الجمال بمقدار ما يتجلى فيها من فيض الأحد ، أو من فيض العقول التى تسلسلت من وجوده درجات بعد درجات . فإذا مثل الفنان لوناً من ألوان الجمال فهو لا يمثل لنا محسوساً من هذه المحسوسات ، وإنما يمثل لنا قبساً من نور « الأحد » الذى تجلى فى ذلك المحسوس . وقد كان أفلوطين ينكر تعريف الجمال بالتناسب ؛ لأن التمثال الذى يصور الحياة أجمل فى رأيه من التمثال الذى تتناسب أعضاؤه ، وهو بعيد الشبه بالحياة .

وقامت الفلسفة الدينية بعد المدرسة الأفلاطونية الحديثة ، فانقسم أصحابها إلى قسمين فى تقدير الفنون ، ويمكن أن يقال هذا عن الفلسفة المسيحية ، كما يقال عن غيرها من الفلسفات الدينية ، ومنها فلسفة المتصوفة والمتكلمين بين المسلمين .

فالذين نظروا منهم إلى الدنيا نظرة الزهد فيها والتزاور عنها توجسوا من الفنون ، كما توجسوا من سائر المحسوسات ، وحسبوها أحبولة من أحابيل الشيطان .

والذين نظروا إلى الخلق كأنه أثر من آثار الخالق التمسوا فى الحسن دليلا على وجود مبدعه ومصوره ، فلم ينكروه ولم ينكروا الفنون التى تعرضه وتجلوه .

وربما جمعوا بين النظرتين ، كما فعل سكوتس Scotus (٨١٥ - ٨٧٧) ، ومن نحا نحوه ، فيقولون إن الجمال قد يكون رمزاً إلى جمال الله ، كما يكون فخاً من فخاخ الشيطان ، ولا يجعله الشيطان فخاً من فخاخه إلا لأنه حسن يستهدى الأبصار ويفتن القلوب .

وقد كان القديس توما الأكوينى حكماً عدلا فى هذه المسألة ، كما كان حكماً عدلا فى غيرها من مسائل الفلسفة واللاهوت ، فعنده أن الكون كله

جميل فى نظر من يراه فيرى إبداع خالقه فيه ، وأن الجميل الحق لا يكون جميلا إلا إذا توافر فيه كمال وتناسق وصفاء ، وذلك كله عنوان محسوس لجمال الله .

ولما نشأت الفلسفة الحديثة كان إمامها « ديكرت » وسطاً بين تقديس الحس وتدنيسه ، أو بين الاعتماد عليه كل الاعتماد وإسقاطه كل الإسقاط ، فهو لا ينكر أن الحس يتأدى بنا إلى المعرفة فى بعض الأحيان ، ولا يقول بأنه هو سبيل المعرفة الوحيد ، كما يقول الحسيون التجريبيون . فهناك حس صادق وحس واهم ، والتمييز بينهما لا يرجع إلى مقاييس الحس نفسه ، بل إلى مقاييس الحقائق الرياضية التى أثبتها الله فى عقل الإنسان . فإذا جلست أمام الموقد فقد تكون جالساً هناك حقاً ، وقد تكون فى حلم يخيل إليك أنك جالس هناك . والعقل بمقاييسه الرياضية هو الذى يميز بين الحسين .

وجملة ما يؤخذ من هذا الرأى أنه رأى سلبى فى النظر إلى قيمة الفنون ، وغاية ما ينتهى إليه أنه لا مانع من تمثيل المعرفة أو الحقيقة فى آيات الفن الجميل .

ثم راجت مدرسة الحس والمعرفة التجريبية ، واقترن رواجها بالرجعة إلى المدرسة السلفية ، أى بالرجعة إلى مقاييس الفنون كما كانت فى عهد اليونان واللاتين الأقدمين . فقامت فلسفة الجمال كلها - أو كادت تقوم كلها - على المقاييس الحسية . وظهر اسم « الايستتك - Oesthetics » بمعنى فلسفة الجمال لأول مرة حوالى هذه الفترة ؛ وكان صائغ هذه الكلمة بومجارتن Baumgarten ينشر مذهبه فى ألمانيا ، ويعاصره أدمند برك « Burke » بآراء فى الجمال والجلال تتلاقى معه فى شىء واحد ، وهو الرجوع إلى المشاهدات والمحسوسات وتوخى الدراسات العلمية فى تقرير القواعد وتعميم الأحكام .

وجاء رد الفعل المنتظر بعد كل حركة تتمادى إلى نهايتها ، فأخذ الفلاسفة ينقصون من سلطان الحس ويلوذون بعض اللواذ بإلهام البداهة وإيحاء الضمير .

وطليعة هذه الحركة فيلسوفان عظيمان من أعظم الفلاسفة الألمان فى القرن التاسع عشر ، وهما : « كانت » و « هيجل » .

فـ « كانْت » يقول إن الحس والعقل معاً لا ينفذان إلى ما وراء الظواهر الطبيعية ، وإننا لا نعرف قانوناً من القوانين العامة يضطرنا إلى الحكم على شىء من الأشياء

بأنـه جمـيل أو غير جميل . وإنما يرجع تذوق الجمال إلى « القانون الأدبى أو الأخلاقى » الذى تناط به معرفة الله . فالجمال هو رمز النظام الأدبى فى الوجود ، وهو مع هذا لا يرادف « الخير » فى مدلوله ومعناه ؛ لأنك لا تقول عن الشىء إنه « خيِّر » أو « طيب » إلا إذا عرفت قبل ذلك ما هو ذلك الشىء . ولكنك تعرف الجميل ، ولا تحتاج إلى مثل تلك المعرفة ؛ لأن البداهة التى يوحى بها النظام الأدبى فى الوجود هى مصدر الحكم عليه .

و « هيجل » يضع الفن فى جانب ، ويضع الفلسفة فى جانب يحاذيه ولا يناقضه ؛ لأنه يقرن الفن بالجمال ، ويقرن الفلسفة بالحقيقة ، ويقول إن الحقيقة هى الفكرة المطلقة « Absolute » كما تتجلى للعقل ، وإن الجمال هو الفكرة المطلقة كما تتجلى للحس والمدركات الحسية ، ويتبعها الخيال .

ويترقى شأن الفن بترقى شأن البداهة فى الجيل الذى أعقب ذلك الجيل ، وهو جيل القرن العشرين . فالفيلسوف الإيطالى كروتشى « Croce » يقسم المعرفة إلى معرفتين : معرفة منطق ومعرفة بداهة . وعماد المنطق العقل ، وعماد البداهة الخيال . وهو - أى كروتشى - محسوب من الهيجليين لأنه يقول بالفكرة المطلقة ، أو يقول بأن الفكر هو قوام الوجود ، ولكن الفكرة عند كروتشى روح عامل وليس مجرد فكرة منطقية . ومن هنا يفضل كروتشى الفن على العلم وعلى فلسفة ما وراء الطبيعة ؛ لأنه ينشىء ويعمل وينفذ بنا مباشرة إلى معرفة الكائن أو الحى فى ذاته . وإذا قال كروتشى إن الخيال قرار ، وإن المنطق يقوم عليه ، فليس معنى ذلك أنه يرفع شأن المنطق على شأن الخيال ، بل هو يجعل العلاقة بين المعرفة البديهية والمعرفة المنطقية كالمعرفة بالكلام والمعرفة بالأجرومية ، فلا أجرومية بغير كلام ، وإن كان الكلام قراراً تقوم الأجرومية عليه . وفضل الفن أنه منوط بالنموذج الفرد من حيث ينقلنا العلم بعيداً من الحياة النابضة إلى المجردات العامة ، ونحن نبتغى المنفعة من العلوم ، ولكننا نبتغى الحياة من الفنون .

ويقابل كروتشى - ولكن على الطريقة الإنجليزية - الفيلسوف الإنجليزى كولنجود Collingwood ، فهو يبين فى كتابه عن فلسفة الفن أو العرض ، أو التمثيل ، غير التقليد ؛ لأن التقليد أخذ صناعة من صناعة ، أما العرض أو التمثيل فهو أخذ صناعة من الطبيعة . ثم يعود فيقول إن العرض عمل

يلازم الفن ، ولكنه ليس هو الفن فى صميمه ؛ لأنه عمل من أعمال الحذق والمهارة التى تشبه أن تكون مهارة آلية ، وليس بخلق ولا إنشاء ولا إفضاء بروح الفنان إلى من ينظرون عمله . ولو كان كل ما يعنينا من الفن أنه يعرض لنا الطبيعة فى الصورة لما بقيت للصورة التى مات أصحابها قيمة فنية بعد موتهم وضياع المقياس الذى تقاس به مشابهتهم للصور التى تمثلهم . فهناك شىء فى الصورة غير مجرد المشابهة يعنينا ويقوم عليه تقديرنا لملكة الفنان المطبوع ، وهذا هو الخلق والتغيير .

وعند كولنجود أن الخيال باب من أبواب المعرفة وإن اختلط فيه الصدق بالضلال ، وليس فى هذا الاختلاط ما يعيبه ويبطل عمله ؛ لأنه بمثابة الفروض العلمية التى تختلط وتتضارب فيما بينها إلى أن تتمحص عن فرض واحد معول عليه . ويفرق كولنجود بين الخيال Imagination والوهم أو الخداع Make-believe كما يفرق بين الفن الذى يعتمد على هذا ، والفن الذى يعتمد على ذاك .

فالفن الخادع هو الفن الذى يرضى شهوة من الشهوات يفقدها الإنسان فى عالم الحس ، فيموهها على نفسه فى عالم الأحلام .

أما الخيال فإنه يجرى عمله كما تجرى الحواس وظائفها دون تعمد للخداع وإرضاء الشهوات ، وإن جاء منه عفواً ما يخدع أو ما يرضى شهوة المتخيلين .

ويمتاز فن الخيال على فن الخداع بأنه فن لا يتوخى التسلية ولا إثارة الإحساس ، بل يعمد إلى الأشياء التى يحسها الناس إحساساً مبهماً أو مضطرباً فيجلوها لهم ، ويرفعها أمامهم من قرارتها الغامضة إلى وضح الوعى والتصور المبين . ولا معنى فى مذهب كولنجود لقول القائلين بالفن للفن ، على اعتبار أن الفن صناعة أو صياغة منفصلة عن الموضوع ، ولكن « الفن للفن » فى رأيه معناه أن الفن لموضوعه ، وأن موضوعه هو ما تقدمت الإشارة إليه من تجلية الخيال والشعور .

وتنتهى بنا هذه الرحلة السريعة بين القديم والحديث إلى خلاصة نجعلها فى هذه الحقيقة : وهى أننا نرتقى فى تقدير الفن كلما ارتقينا فى تقدير الحس والبداهة وفى العلم بوظيفة الخيال . فليس الفن مقيداً بالحس والمدركات الحسية ،

وليس الخيال خداعاً منعزلا عن حقائق الأشياء ، بل هو وظيفة مبدعة تنفذ من أسرار الخلق إلى الصميم .

ونعود إلى أفلاطون لنقتبس منه أمثولة تنفعنا فى تقريب وظيفة الفن على هذا الاعتبار . فأفلاطون يقول إن الإله السرمدى شاءت له نعمته أن يتفضل على المخلوقات بنوع من البقاء يناسبها ؛ لأنه هو الباقى الذى لا يزول . وليس من المعقول أن يخلع عليها نعمة البقاء الأبدى ؛ لأن بقاء الأبد لا يخلع ولا ينتقل من خالق إلى مخلوق . فوهب لها بقاء الزمان تحاكى به بقاء الله ، وهو غاية ما تسمو إليه من دوام .

وعلى هذا النحو يمكننا أن نقول : إن الخالق السرمدى جلت قدرته قد شاءت له نعمته أن يتفضل على العباد بنوع من قدرة الخلق تناسبها ، وتدخل فى مستطاعها ، فوهب لها الفن ، تخلق به بدائعها ، وتصور به آمالها . فهو غاية ما تسمو إليه من خلق وإبداع ، وهو قبس فى الإنسان من قدرة الله ، أو كما قلنا من قصيدة فى ديواننا الأول :

الشعر من نفس الرحمن مقتبس والشاعر الفذ بين الناس رحمان

نُعـــرّب أو نُـترجـــم

مسألة الكلمات الأجنبية ، ولا سيما المصطلحات الخاصة ، مسألة قديمة حديثة ، لم يخل منها عصر من عصور اللغة العربية منذ نشأتها الأولى قبل تفرع اللغات السامية .

وحلها كذلك حل قديم حديث ، لم يخل منه عصر قديم ولا حديث .

حلها التعريب والترجمة معاً ، لا اختلاف بين عصر وعصر فيهما غير الاختلاف فى المقدار أو فى النسبة بين الكلمات المعربة والكلمات المترجمة . فقد تزيد كلمات التعريب أحياناً . وتزيد كلمات الترجمة أحياناً أخرى وتجرى الزيادة فى هذه أو تلك على حسب العوامل النفسية قبل غيرها ، وأهمها عوامل الثقة بالنفس والاطمئنان إلى سلامة اللغة وقلة الخوف عليها من طغيان اللغات الأخرى .

ففى عصر الجاهلية كان العرب يكثرون من التعريب ولا يتوقفون عن تعريب كلمة أعجمية صادفتهم فى بلادهم أو خارج بلادهم من شبه الجزيرة . فلو أحصينا الكلمات المعربة فى اللغة لزاد ما عربه الجاهلون عن نصف هذه الكلمات فى جميع العصور ، إذ نحسب منه أسماء كثير من الجواهر والمواد ، ومن الأدوات والنباتات ، ومن الأباريز والعطور ، ومن الأكسية والمأكولات والمشروبات ، ولا تقل عدتها عن ألوف .

وقلما يخطر لنا اليوم أن نترجم إسم مدينة مشهورة ولو كان لهذا الإسم معنى . وقلما يخطر لنا كذلك أن نترجم إسم إنسان مشهور وإن كان من الأسماء التى لها معان فى اللغة كاسم جورج وميخائيل ومرجريت وفكتوريا ، وإنما نعربها بألفاظها مع صقلها بالصيغة العربية .

وعلى هذا النحو كان ينظر العربى إلى أسماء المواد والأشياء التى وجدت فى غير بلاده ، فإنه يعلم أن العربية هى لغة العرب وأن اللغة تركيب وسياق وليست مفردات ومقاطع وحروف ، وإنما تسمى الأشياء بأسمائها فى بلادها وتعرف بتلك

الأسماء كما تعرف أسماء الأعاجم التى تلقوها من آبائهم وأمهاتهم بغير حاجة إلى تعريب : كسرى وهرقل وسابور وفرعون وأشباه ذلك من الأسماء . . .

ولعلهم لم يسألوا أنفسهم قط عن معنى كلمة دينار أو معنى كلمة قنطار ، ولو سألوا لعرفوا أن معنى الدينار « عشرى » نسبة إلى عشرة ، وأن معنى القنطار « مئوى » نسبة إلى مائة ، ولكنهم على هذا كانوا خليقين أن يعربوا الكلمتين ولا يترجموها ؛ لأن الترجمة لا تدل عليهما كما يدل التعريب .

ولم يكن تعريبهم مقصوراً على أدوات المعيشة من اللوازم والضروريات ، بل كان شاعرهم الأعشى يعرب آلات الطرب بألفاظها الأعجمية كما قال فى وصف مجلس الغناء :

والناى نرم وبربط ذى غنة والصنج يبكى شجوه أن يوضعا

فالناى نرم ، والبربط ، والصنج ، كلمات أعجمية بألفاظها عربها الشاعر ولم يترجمها ، وربما استطاع أن يترجمها بما يقاربها لو أنه أراد .

وإنما صنع العربى ذلك فى عصور اللغة الأولى لثقته بلغته وخلو ذهنه من الخوف عليها من مزاحمة اللغات الأخرى ، ولعله لم يحسب قط أنها « لغات » تقارن لغته لاعتقاده أن المتكلمين بها أعجام لا يفصحون .

هنا كانت نسبة التعريب أكبر من نسبة الترجمة ، وكان باعثه الطبيعى أنه أقرب إلى العادة المألوفة وأنه شىء لا مانع له من الخوف على كيان اللغة ولا على مصيرها ، فما شعر العربى قط بتهديد لذلك المصير .

ثم انتشر العرب بعد الإسلام فى بلاد العالم المعمور ، فاختلطوا بأبناء اللغات الأجنبية فى ديارهم وحادثوهم بألسنتهم أو سمعوهم يتحدثون إليهم بلسان عربى تشوبه اللكنة الأعجمية والأخطاء الدخيلة على تراكيب اللغة وأبنيتها وقواعدها المصطلح عليها ، فساورهم الخوف لأول مرة على سلامة اللغة فى حاضرها ومصيرها ، وأخذوا فى ضبط قواعدها وتدوين مفرداتها وتمييز قديمها من الدخيل عليها ، وتحفظوا فى النقل إليها فرجحوا الترجمة على التعريب كلما تيسر نقل المعانى من اللغات الأخرى إلى الألفاظ العربية ، ولكنهم قصروا التحفظ على شئون الدين والبيان ، ولم يلتزموه كثيراً فى غير ذلك من الشئون ، حتى شئون العلم ومراسم الدولة .

فعربوا مثلا كلمة « الموسيقى » بلفظها اليونانى بغير تصرف ، وكان فى وسعهم أن يسموها « فن النغم » .

وعربوا كلمة « الاصطرلاب » وكان فى وسعهم أن يسموها « مقياس النجوم » أو « مقياس الفلك » .

وعربوا كلمة « إيساغوجى » فى المنطق وكان فى وسعهم أن يسموها « المدخل » أو « التمهيد » .

وعربوا « النوروز » وكان فى وسعهم أن يسموه « اليوم الجديد » .

بل كان ابن سينا مثلا يعرب كلمة الـ « مانيا » بلفظها ولا مندوحة بترجمتها إلى « الهوس » أو « النزوة » أو « الهاجسة » وما إليها ؛ لأنهم حرصوا على تحديد المعنى العلمى بغير التباس بينه وبين الألفاظ التى تجرى على ألسنة العامة والخاصة فى البيوت والأسواق .

إلا أن الحذر من التعريب لم يبلغ فى أوائل العصر الإسلامى قط مثل ما بلغه فى العصر الحديث منذ مائة سنة أو نحو ذلك ؛ لأن الحذر هنا قد عم واستفاض حتى شمل الحذر على كيان البلاد العربية فى وجودها القومى وحياتها السياسية وعقائدها الدينية وسائر مقوماتها فى حاضرها ومصريها ، وكلها من المقومات التى تتصل باللغة ولا تنفصل عنها .

ففى هذا العهد الأخير تجمعت على البلاد العربية أخطار الاستعمار وأخطار المذاهب الهدامة وأخطار الجهل والاستسهال ، فاشتدت دعوة المحافظة على القديم حتى بلغت غايتها من الشدة وأوشكت أن تخرج بالتطرف إلى الإفراط ، ثم آذنت بالتحول كما يتحول كل شىء بلغ الغاية من مداه ، واتفق فى الوقت نفسه أن كفة الحرية رجحت على كفة الخضوع والمهانة ، فعادت الثقة إلى النفوس وعادت معها قدرة التصرف دون مغالاة فى الحذر أو الاطمئنان .

كان خصوم التعريب فى إبان الحذر على كيان الأمة ينكرون أن تعرب كلمة « الهيدروجين » ويقترحون فيما اقترحوه أن تترجم بكلمة « المميه » من أماه الشىء يميهه إماهة - أى جعله ماء على هذا التصريف ، وفاتهم أن هذه الكلمة اليونانية لم يضعها اليونان الأقدمون وإنما استعارها الأفرنج المحدثون للاصطلاح العلمى ، مع إمكانهم أن يؤدوا معناها بلغاتهم الحديثة ، لولا اتقاء اللبس بين اسم العنصر وبين معنى الكلمة المطروقة على ألسنة الناس .

والذى نراه أن الحذر من التعريب كله يخف شيئاً فشيئاً على حسب نصيبنا من التقدم والثقة وحرية التصرف فى جميع الأحوال ، ولكننا لا نريد أن نترك هذا الحذر مرة واحدة أو نفتح أبواب التعريب على جميع المصاريع ، فإنما الخير كل الخير أن نتحول عن الحذر من التعريب إلى الحذر من الإفراط فى التعريب ، فلا نعرب من المصطلحات العلمية أو الفنية إلا ما كان من قبيل الأعلام التى لا تقبل الترجمة ، أو قبيل الرموز التى تنحت منها الكلمات ولا تقبل النقل إلى حروفنا العربية ، وهى كثيرة فى علوم الطب والكيمياء على الخصوص ، قليلة فيما عداها من العلوم ، وإن كانت قلة يحسب لها حسابها فى جميع اللغات .

والنهج السوى أن نفضل الترجمة ما دامت مستطاعة سائغة ، فإن تعذرت فلا حرج من التعريب على قدر الحاجة إليه ، بغير إفراط ولا استرسال .

ولا غنى لنا عن ملاحظة التخصيص اللازم فى مصطلحات العلوم والفنون ، فإن الاصطلاح يفقد معناه إذا وقع اللبس بين مدلوله ومدلول الكلمات الشائعة ، ولهذا يتجنب العلماء الكلمات المطروقة ويفضلون عليها الكلمات التى يمكن تخصيصها بمدلولها ولا تلتبس بسواها .

مثال ذلك عنصر البوتاس ، فإنه فى الإنجليزية مأخوذ من كلمتى Pot-ash أى رماد القدر كما يدل عليه لفظه وتحضيره ، ولكن الإنجليز يفضلون أن يطلقوا على هذا العنصر فى لغة العلم كلمة « قليوم » Kalium وهى من أصلها العربى الذى يشمل القلويات .

أما الفرنسيون فهم يفضلون كلمة البوتاس والبوتاسيوم لأن اللغة لا توحى إلى السامع الفرنسى شيئاً عن رماد القدر فى اللفظ المطروق .

ونحسب أن بداهة اللغة العربية من قديمها إلى حديثها تملى علينا جواب هذا السؤال : هل نترجم أو نعرب أو نكتفى بما عندنا فلا ترجمة ولا تعريب .

وجواب اللغة بلسان بداهتها الأصلية أن المعانى تترجم ، وأن الأعلام وما هو من قبيلها تعرب ، وأن التعريب ضرورة ملازمة قد لازمت اللغة العربية منذ نشأتها ولا خوف عليها منه فى حدوده الصالحة ؛ لأن البنية الحية هى التى تستطيع أن تلحق بتركيبها المكين كل غذاء مفيد .

الفكاهةُ فى الأدبِ العَربىِّ

يتساوى أن يقال « إن الإنسان حيوان ناطق » وإن « الإنسان حيوان ضاحك » ؛ فإن الضحك والنطق خاصتان من خواص الإنسان لا يشاركه فيهما سائر الحيوان ، وإذا صح أن المفارقات المنطقية هى أساس الضحك كله ، وأن الإنسان يضحك إذا رأى سخافة لا تليق بالحىّ العاقل ، فالخاصتان إذن هما خصة واحدة فى صورتين مختلفتين .

وكيفما كان القول فى علاقة الضحك بالمنطق فالأمر الذى لا شك فيه أن الضحك خاصة إنسانية لا تشاهد فى حيوان آخر ولا تخلو منها أمة من أمم بنى آدم وحواء ، وكل ما هنالك من اختلاف بين الأمم فى هذه الخاصة فإنما هو كالاختلاف بينها فى المزايا الإنسانية بأنواعها وأطوارها ، وإنما هو اختلاف فى الدرجة أو الشكل أو الوضوح أو أسلوب التعبير ، ولا يزيد بحال من الأحوال عن هذا الاختلاف الشائع فى كلام اللغات ، وهى المزية التى تلازم جميع الناطقين .

فلا يقال عن أمة من الأمم إنها « أمة فكاهة » أو إنها أمة « مجردة من الفكاهة » ، وإنما تجرى التفرقة بينها بألوان الفكاهة وأساليبِ التعبير عنها ودلالة هذا التعبير على الأخلاق والعادات وملكات الفهم والذوق ، وهى ضروب من التفرقة يضيق بها الحصر ؛ لأنها تتصل بجميع المعانى الإنسانية فى حياة الفرد أو فى حياة الجماعة .

فإذا أردنا أن نبين الفكاهة العربية بلون من ألوانها الغالبة عليها فقد يكون أصدق بيان عنها بكلمات معدودة « أنها فكاهة النكتة السريعة والعبارة الوجيزة والولع بإبراز صفة المروءة والفطنة وازدراء صفة اللؤم والذلة » . . . ولا يظهر هذا المعنى العميق فى طبيعة الفكاهة العربية من كلام ورد على لسان شاعر كما يظهر من كلام النجاشى فى هجاء بنى العجلان حيث يقول :

إذا الله عـــادى أهل لؤم وذلة ... فعادى بنى العجلان رهط ابن مقبل

ثم يقول :

قبيلته لا يغدرون بذمة ... ولا يظلمون الناس حبة خردل

فإن الشاعر هنا نظر إلى الضعف والهوان فجعلها سبباً للتحقير والسخرية ولم يحمد معهما اجتناب الغدر والظلم لدلالتهما هنا على الضعف والضعة لا على العفة وصدق النية .

وعلى هذا النحو نستطيع أن نقول إن الهزل والمهزلة باللغة العربية يتقاربان وأن العربى لا يضحك من شىء إلا بحثت فيه فوجدت له معنى من معانى السخف وهو الضعف ، ومعنى من معانى الفكاهة وهى العىّ وضعف العقل واللسان .

ومن أصالة الفكاهة فى طبع العربى أنها لازمته مع خشونة البادية ، كما لازمته مع حياة الحضارة من عصورها القديمة إلى عصورها الحديثة ، فليس أكثر فى كتب الأدب من ملح الأعراب وطرائف أهل البادية التى يقول الجاحظ - أحد أمراء الفكاهة العربية - إنها لا تجارى فى سهولتها وبساطتها ونفاذها ، ويروى منه الكثير المعجب فى طوايا كتبه كما رواها غيره من كتاب النوادر والأخبار .

أما فكاهة الحضارة عند العرب فليس أدل على شيوعها وإقبال جمهرة الناس عليها من صناعة « الندماء » التى كانت تعرض فى الأسواق والأندية العامة ، ولا تختص بها قصور الأمراء وأصحاب اليسار .

ومن هؤلاء الندماء الشعبيين كان « ابن المغازلى » الذى قيل عنه إنه كان ببغداد يتكلم عن الطرق بالأخبار والنوارد ، وقد حدث عن خبره مع الخليفة المعتضد فقال : « سلمت فرد السلام وهو ينظر فى كتاب ، فنظر فى أكثره وأنا واقف ، ثم أطبقه ورفع رأسه إلىّ وقال : أنت ابن المغازلى ؟ فقلت : نعم يا مولاى ! . قال : بلغنى أنك تحكى وتضحك بنوادر عجيبة ... فقلت : يا أمير المؤمنين : الحاجة تفتق الحيلة .. فقال : هات ما عندك ، فإن أضحكتنى أجزتك بخمسمائة درهم ، وإن أنا لم أضحك أصفعك بذلك الجراب عشر صفعات .. ثم أخذت فى النوادر والحكايات فلم أدع حكاية أعرابى ولا نحوى ولا قاض ولا نبطى ولا سندى ولا زنجى ولا خادم ولا تركى ولا شاطر ولا عيار ولا نادرة ولا حكاية إلا وأحضرتها حتى نفذ كل ما عندى وفترت ولم يبق ورائى خادم ولا غلام إلا وقد ماتوا من الضحك ، وهو مقطب لا يبتسم . فقلت : قد نفذ ما عندى ووالله ما رأيت مثلك

قط . قال لى : هيه ! ما عندك فقلت : ما بقى لى سوى نادرة واحدة . قال : هاتها . قلت : وعدتنى أن تجعل جائزتى عشر صفعات وأسألك أن تضعفها لى وتضيف إليها عشر صفعات أخرى ، فأراد أن يضحك ثم تماسك . وقال : نفعل : يا غلام ! خذ بيده . ثم مددت ظهرى فصفعت بالجراب صفعة لكأنما سقطت على قطعة من جبل ، وإذا هو مملوء حصى مدوراً ، فصفعت عشرا فكادت أن تنفصل رقبتى وطنت أذناى وانقدح الشعاع من عينى ، فصحت : يا سيدى ! نصيحة . فرفع الصفع بعد أن عزم على العشرين . فقال : قل نصيحتك . فقلت يا سيدى ! إنه ليس فى الديانة أحسن من الأمانة وأقبح من الخيانة ، وقد ضمنت للخادم الذى أدخلنى نصف الجائزة ، وأمير المؤمنين بفضله وكرمه قد أضعفها ، وقد استوفيت نصفى وبقى نصفه . . فضحك حتى استلقى ، واستفزه ما كان سمع ، فتحمال له ، فما زال يضرب بيديه الأرض ويفحص برجليه ويمسك بمراق بطنه ، حتى إذا سكن قال : علىَّ به . فأتى به وأمر بصفعه فقال : وما جنايتى ؟ فقلت له : هذه جائزتى وأنت شريكى فيها ، وقد استوفيت نصيبى منها وبقى نصيبك . فلما أخذه الصفع وطرق قفاه الوقع ، أقبلت ألومه وأقول له : قلت لك إننى ضعيف معيل ، وشكوت إليك الحاجة والمسكنة وأقول لك : خذ ربعها أو سدسها وأنت تقول : لا آخذ إلا نصفها ، ولو علمت أن أمير المؤمنين أطال الله بقاءه جائزته الصفع ، وهبتها لك كلها . فعاد إلى الضحك من عتابى للخادم ، فلما استوفى نصيبه أخرج صرة فيها خمسمائة درهم وقال : هذه كنت أعددته لك فلم يدعك فضولك حتى أحضرت شريكا لك . فقلت : وأين الأمانة ؟ فقسمها بيننا وانصرفت . . . » .

وهذه نادرة تكشف لنا عن قيمة النوادر التى أولع بها العرب لمعرفة التاريخ ، فإنها ترجح بعدة كتب فى تاريخ عصرها بما تكشف عنه من أخلاق الخلفاء فى ضبط النفس ومعاملة المتكسبين بأشغال البطالة ، وبما تكشف عنه من أخلاق الخلفاء الأتباع والخدم عندهم ، ومن عادات المجتمع يومذاك فى الجد والهزل وعادات ندماء الفكاهة فى جدهم وهزلهم كذلك . . . ولكن دلالتها فيما يعنينا هنا هى إحصاء وجوه الفكاهة وأسباب المضحكات فيما كان يرويه ابن المغازلى من نوادر أصحاب الصناعات وأبناء الأجناس والطوائف ؛ فإننا نعلم من هذا الإحصاء العارض أن الفكاهة العربية كانت تدور على « النقد الاجتماعى » الذى يلتفت إلى مواطن

الغرابة والملاحظة من أصحاب المناصب أو السوقة ، وإلى جوانب الحذلقة والادعاء فى العلماء والجهلاء ، وأشباه هذه الجوانب التى أوشكت أن تجمع كل ما تدور عليه فنون « النقد الاجتماعى » المشهورة فى الآداب العالمية ، وليس للفكاهة من ناحيتها الاجتماعية وظيفة أصلح من هذه الوظيفة وقدرة أبلغ من هذه القدرة للكشف عن معانى الجد والهزل ، أو معانى الصراحة والغموض ، أو معانى الاستقامة والالتواء ، من النفس الإنسانية .

هذه كلمة موجزة عن سليقة الفكاهة فى الأمة العربية ، ولابد أن يكون لهذه السليقة مكانها الذى يلائمها من مراجع الأدب العربى ومن أقوال أدباء العرب فى النظم والنثر كما ينبغى أن يكون كل أدب صادق التعبير عن أحوال أمته النفسية والاجتماعية .

وقد كان لهذه الملكة نصيبها الوافى بين كتب الأدب العربى على صور متعددة ، أظهرها وأقلها كلفة وعملاً كتب النوادر والأخبار وكتب الأمثال وتفسيراتها ، فلا توجد اليوم لغة بين اللغات الحية جمعت مثل ما جمعته اللغة العربية من هذا التراث الحافل بألوان العبر وطرائف الأمزجة وغرائب الأطوار فيما وعاه الرواة والقصاصون من الحكايات أو الأمثال ومن مناسبات كل حكاية وكل مثل فى تاريخه ومعرض سياقه .

أما فكاهات الشعر والنثر العربيين فمدارها الأكبر « أولا » على القصائد التى نظمت فى النقد الاجتماعى الذى اصطلحنا على تسميته بالهجاء ، ولا يصرفنا جانبه « الشخصى » عن الجانب الأهم والأعم ، بين جوانبه المتعددة : وهو ذلك الجانب الذى نعلم منه مواضع الحمد والذم فى أخلاق الأمة وأخلاق الرعاة والرعايا على التعميم ، فمهما يكن من بواعث الهجاء عند الشعراء فلا ريب أن قصائدهم الباقية لدينا تحفظ لنا معرضاً واسعاً لأحوال الأدباء « أولا » وأحوال الرؤساء والكبراء « ثانياً » وأحوال الجمهرة الغالبة بعد ذلك فيما تقيمه لنفسها من موازين التعظيم أو التحقير وفى الصفات المطلوبة المثالية أو الصفات الشائعة الواقعية ، وهى بغية الباحثين فى معارض النقد الاجتماعى حيث كان ، ولعلنا نصدق السليقة العربية وصفها الجامع حين نقول إن النقد الاجتماعى الذى يمثله شعر الهجاء يرينا أن العربى يقرن بين « الهزال والمهزلة » وأن المضحك عنده هو الشىء الهزيل فى

العمل أو القول ، فلا تخلو حالة مضحكة عنده من الكشف عن ضعف وذلة أو عن عيّ وفهاهة ، وهما آفة الجنان وآفة اللسان .

أما الكلام المنثور فيما عدا الأخبار والأمثال فالنموذج العربى منه هو نموذج المقامة أو المقالة التى تساق مساقها وتجرى مجرى التخيل فى التعبير عن الواقع .

فالمقامات هى المعرض الأدبى فى النثر العربى لغرائب الأخلاق بين أبناء الطوائف الاجتماعية من الولاة والجند والقضاة والتجار والدهاقين ، وموضوعها يجمع بين موضوع القصة الصغيرة والمقالة النقدية فى آداب العصر الحديث ، وقد كان كتاب العرب يكتبون المقالة النقدية بأسلوب المقامة ويودعونها الصور الخيالية المضحكة لمن يوجهون النقد إليه ، كما كان يفعل أبو حيان أستاذ هذا الأسلوب فى سخريته بأعداء الفلسفة والعلوم الحديثة فى زمانه ، ومنه قوله عن الكاتب المشهور أحمد بن ثوابة وهو يلقى على لسانه أنه قال عن أحد علماء التنجيم « .. فأخذ القلم ونكت نكتة .. تخيلها بصرى وتوهمها طرفى كأصغر من حبة الذر ، فزمزم عليها من وساوسه وتلا عليها من أسفار أباطيله ، ثم أعلن عليها جاهراً بإفكه ، وأقبل علىّ وقال : أيها الرجل ! إن هذه النقطة شىء لا جزء له . فقلت : أضللتنى ورب الكعبة . وما الشيء الذى لا جزء له ؟ فقال : كالبسيط .. فقلت أنا : وما البسيط ؟ فقال : كالله والنفس .! فقلت له : إنك من الملحدين . أتضرب لله الأمثال والله يقول : فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون .. » .

على أن الأديب العربى يعالج موضوع الفكاهة وهو على حذر وتقية ، ويكاد يثنى قلمه بعنان على الاسترسال والتبسط فيه ؛ لأن معنى الأدب يرادف فى لغة الأدب العربى معنى السمت أو معنى « اللياقة » بالعرف الحديث ، فيحمد الأديب لنفسه أن يفهم المضحكات ويروى أخبارها ، ولكنه لا يحمد لها أن يغرق فى موضوعها أو يكون هدفاً لها ومادة من موادها ، ولهذا نرى أئمة الأدب من أمثال ابن قتيبة والجاحظ وابن عبد ربه يتقدمون بالاعتذار أو بالتوضيح والتفسير قبل سرد الأضاحيك والفكاهات ، بل يكتب الأديب عن الظرف والظرفاء فيقدم للكتاب بالنهى عن الإفراط فى الضحك والمزاح كما فعل محمد بن اسحاق الوشاء فى مقدمته لكتاب الظرف والظرفاء حيث يقول : « إن كثرة المزاح يذل المرء ويضع القدر ويزيل المروءة .. » .

ومن خالف هذه السنة من الأدباء فإنما كان « يحترف الهزل » ويتكسب بعريض نفسه للضحك والعبث ويعلم أنه يسقط مروءته بذلك ، ولكنه يتقبل ما يصيبه لاضطراره إليه أو قلة اعتداده بوقاره ، ومن هذه الطائفة أمثال أبى دلامة وأبى العنبس الصيعدى وأبى العبر وأبى الشمقمق وذى الرقاعتين وغيرهم وغيرهم من المتقدمين والمتأخرين ، وبين هؤلاء الأدباء المضحكين نشأت صناعة التقليد الساخر التى لم يعرفها الغربيون قبل الزمن الأخير ، ومن هؤلاء ذو الرقاعتين الذى عارض مقصورة ابن دريد فقال :

من دخلت فى عينه مسلة ... فاسأله من ساعته عن العمى

من صفع الناس ولم يدعهم ... أن يصفعوه ، فعليهم اعتدى

ومنهم بين المحدثين الشيخ عامر الأنبوطى الذى حكى ألفية ابن مالك فقال :

الأصل فى الرغيف أن يقمرا ... وجوز التقديد إذا لا ضررا

وحكى لامية العجم للطغرائى فقال :

أنا جر الضأن ترياق من العلل ... وأصحن الرز فيها منتهى أملى

وبهذا الفن يضاف أسلوب التقليد الساخر إلى أساليب النقد الاجتماعى فى قصائد الهجاء والمقامات والمقالات التصويرية إلى جانب الأمثال والنوادر وسائر فكاهات الأدب فى اللغة العربية ، ولا يعوز الأدب العربى من أساليب الفكاهة التى تشيع الآن فى الآداب العالمية غير أساليب المسرح والرواية وهما من ألوان الأدب التى نشأت بين الأوربيين ولم تنشأ بين العرب لأسباب ترجع إلى الاختلاف فى شعائر العبادة على عهد الوثنية الأولى .

أما فكاهات الأدب العربى فى العصر الحديث فإن المشابهة بين موضوعاتها وموضوعات الآداب العالمية متقاربة متناظرة ، يقترن فيها أدب المسرح والقصة بأدب القصيدة والمقالة والتقليد الساخر والمثل السائر ، فإن يكن بينهما فارق ظاهر فهو كما أسلفنا « فارق النكتة السريعة والعبارة الوجيزة والولع بإبراز صفة المروءة والفطنة وازدراء صفة اللؤم والذلة » مع الاختلاف بين عربى الأمس وعربى اليوم فى تقدير معنى المروءة وآدابها ، فإنها من الأمور التى لا تثبت على وتيرة واحدة فى عصرين أوحضارتين .

شُعَراء المهْجَر الجَنُوبيّ

إن المهاجر بطبيعته إنسان طليق مقدام ، ليس يطيق البقاء حيث يضيق به المقام ، ولا يهاب المخاطرة بالإقدام على المجهول ، إذا كان « المعلوم » الذى يعرفه ويعيش فيه يكلفه ما هو أشد عليه من المخاطرة ، وهو الصبر على الحجر والهوان .

والمهاجرون إلى الجنوب فى أمريكا الجنوبية أحوج إلى هذه الخصلة من إخوانهم الذين هاجروا إلى أمريكا الشمالية ؛ لأن المهاجر إلى ولايات الشمال من العالم الجديد ينزل بأرض ممهدة ويقدم على خطط مرسومة معبّدة ، ويكاد يعرف كل ما سيصيبه فى هجرته قبل فراقه لوطنه ، فلا يبقى بين يديه غير التجربة التى لا اقتحام فيها . وعلى خلاف ذلك مهاجر الجنوب .

إنه ليجدد « نصف مجازفة » كولمبس بعد نزوله بدار الهجرة ، وإنه ليصنع لنفسه من جديد كل ما صنعه المقتحمون من حوله ولو كانوا من أبناء القارة الأصلاء ، وإنه باسم المكتشف لأحرى منه باسم المهاجر الغريب ! . . وهكذا كل من حوله من الغرباء ، وغير الغرباء .

وهو على هذه الحالة أحوج من سائر المهاجرين إلى العلاقة الروحية بكل ما فارقه فى دار مولده أو دار نشأته الولى .

وماذا فارق فى ذلك المولد ؟ أو فى ذلك المنشأ ؟

إننا إذا استقصيناه وحاولنا أن نجمعه فى علاقة واحدة لم نجد فى النهاية غير علاقة اللغة وتراث اللغة وكل ما تحفظه اللغة بمبناها ومعناها .

فإنه لم يفارق من أجواء بلاده الروحية جو العقيدة الدينية ؛ لأن أكثر المهاجرين من المؤمنين بالدين المسيحى يتبعون الكنائس التى يتبعها أبناء القارة الجنوبية .

وإنه لم يفارق أجواء الطبيعة ومناظرها . فإننا أذا أغضينا النظر عن ولع الإنسان بمناظر بلاده كيفما كانت ، لم نكد نفقد فى أقاليم القارة الجنوبية لوحة من لوحات الطبيعة نتملاها فى لبنان وسورية ، بين الهضاب والآجام ، أو بين الجداول والينابيع ، أو بين البرارى والسهول ، أو بين مواسم الغيوث ومواسم الصحو والصفاء .

إنما فارق المهاجر العربى إلى الجنوب جواً واحدا من أجواء بلاده الروحية ينقطع عنه حين يتصل به المقام فى وطنه الجديد ، ولا سيما فى عصر البحث عن الجامعات الروحية فى كل اتجاه .

إنما فارق اللغة ، وإنما فارقها وليس لديه أعز منها ولا أحق منها بالحنين والتذكار .

لا جرم تصبح هذه العلاقة عنده « عصبية » متوهجة تطوى فى ثناياها كل ما عداها من عصبيات وعلاقات ، ويوشك أن تنقل إليها حماسة الدين وألفة الطبيعة وحدَّة النخوة الوطنية ، ويهون المساس بكل شىء ، ولا يهون المساس بهذه البقية الباقية من أمانة القلب واللسان .

إن هذه « العصبية » قد أوشكت أن تكون « أسلوباً مشتركا » بين جميع المهاجرين لا يعرفون من أساليب اللغة أسلوبا غيره ، فكلهم مظهر « لغوى » واحد من مظاهر تلك العصبية الشاملة ، وكلهم « متكلم » عربى قبل كل شىء ، ثم هو « فلان بن فلان » بعد ذلك .

ولقد أطلق أدباء المهجر الجنوبى على أنفسهم « العصبة الأندلسية » بحق ودراية ؛ لأن الأندلس القديمة هى النسخة الوحيدة التى سبقت نسخة العصبة الأندلسية الجديدة فى تاريخ اللغة العربية ، على هذا الطراز .

ففى الأندلس وحدها - قبل الآن - عرفنا الأفذاذ من كبار الشعراء كابن هانىء وابن زيدون وابن خفاجة وابن حمديس ، كما عرفنا غيرهم عشرات من هذه الطبقة ، ولكننا لم نعرف بينهم - على فحولتهم - فارقاً فى أسلوب التعبير ولا فى جرس اللغة يتيسر للقارىء أن يلمحه من النظرة الأولى . فليس بينهم ذلك الفارق الذى تلمحه فى عصر واحد بين أساليب أبى تمام والبحترى وابن الرومى ، أو بين أساليب بشار وأبى العتاهية وأبى نواس ، أو بين البارودى وصبرى وشوقى وحافظ ومطران فى العصر الحديث .

كلا ليس هناك ألسنة أفراد يختلفون ، بل ليس هناك غير لسان القومية الواحدة ينطق ببديهة واحدة ولا يسمح « للشخصية » على قوتها أن تتغلب عليه بسمة من سماتها المستقلة ، وإن كانت « الشخصية الفذة » لتنصف نفسها كما تشاء فيما عدا اللغة والأسلوب : تنصف نفسها فيما تتميز به الشخصيات القوية من مزايا الأخلاق والضمائر وأسرار البداءة والعبقريات .

ولقد تميز ابن زيدون وابن حمديس وابن خفاجة بالشيء الكثير من خصائص الفكر والذوق والإلهام .

وهكذا يتميز شعراء المهجر الجنوبيون بجملة من مزايا الفن والذوق والبصيرة تحيط بآفاق من الشعر الجيد الأصيل ، لا تقل عن تلك الآفاق التى سبح فيها أسلافهم الأندلسيون الأولون .

يكاد أسلوب النظم أن يكون أسلوب شاعر واحد فى فترة واحدة من الزمن ، ولكنك تترجمهم إلى لغة أخرى ، أو تقرؤهم بلسان المعنى دون لسان اللفظ ، فلا تخطىء بينهم تلك الفوارق التى تفصل بين عشرات من الشعراء بملامح الفكر والسليقة .

ففى ديوان الشاعر القروى ملامح من صور الطبيعة تغلب على صور البيت وصور المجتمع ، ولا يبدو فيها البيت ولا المجتمع إلا كما تبدو فصيلة من الأحياء يسمون بالآدميين ، ثم لا تعرف لهم قانوناً ولا شريعة غير قانون الفردوس على المحبة أو قانون الغاب على البغضاء والعدوان ، وكلاهما قانون زرع وماء وحياة .

وفى دواوين إلياس فرحات يظهر آدم من وراء ذلك الفردوس ولكنه آدم الذى عرف إبليس لعبة بعد لعبة ، فتعلم منه السخرية الضاحكة ، ثم جرد تلك السخرية من أشواك الكيد والخبث ، ومن عواقب الندم والحسرة .

وفى شفيق معلوف « عبقر » تمتد الهجرة من عالم الإنس إلى وادى الجن ، ومن جوف الواقع إلى أطراف الخيال ، وتقترب العدوة بين هذه البحور المتباعدة حتى لينسى نزيل « عبقر » أين هو من رحلات البر والبحر . . . ويخيل إليه فى لحظة بعد لحظة أنه لم يبرح زحلة بلبنان أو سان باولو بالبرازيل . . . ويوشك المعلوفون أن يكونوا جميعاً إخوة فى لحمة الأدب كأخوتهم فى لحمة النسب ، بين يدى سلمان هو يحبس الجن فى القماقم أن ينطلق على بساط الريح .

وتقرأ « جورج صيدح » فلا تفوتك فيه أشواق الطبيعة التى تعهدها فى دواوين زملائه ، ولكنك لا تتمثله فى صورة من الصور إلا رأيت فى ظهارة الصورة أبراج المدينة ومداخن المصانع ومعالم الأسوار .

ومعظم الشعراء من المهجريين آباء وأزواج ، ولكنك لا تتمثل القنصلين - إلياس وزكى - إلا تمثلت زوجاً يمشى مع زوجة ، ووالداً يحنو على طفل فى يمينه أو بين ذراعيه .

وتتراءى ألوان من هذه الملامح فى كثير من شعراء العصبة الأندلسية لا نحصيهم هنا ولا تتيسر لنا مراجعتهم فى هذا المقام ، ولكنهم جميعاً يتلاقون فى تمثال واحد شامخ الهامة مكين القدمين ، نسميه تمثال « العصبية اللغوية » أو القومية التى تلخصت فى كلمة واحدة هى كلمة «العربية » ، ونهضت برسالة فى تاريخ الأدب العربى لا تشبهها رسالة أخرى فى جميع أدوار هذا التاريخ .

ونحسب أن مدرسة العصبة الأندلسية تنفرد بهذه الخاصة التى تعد من النقائض للوهلة الأولى ، ثم يزول عنها كل وصف من أوصاف التناقض متى رجعنا إلى القوة الخارقة التى اجتمعت فى حنين المهجريين الجنوبيين إلى اللغة ، فصنعت ما تصنعه القوة الخارقة من المعجزات .

تلك الخاصة التى انفردت بها العصبة الأندلسية هى فرط المحافظة وفرط التجديد فى وقت واحد .

فالمهجريون الجنوبيون لم يقبلوا قط دعوة من دعوات الهدم باسم التجديد فى قواعد اللغة أو قواعد العروض أو قواعد الآداب السلفية فى جملتها ، وقد أعرضوا عن كل دعوة من هذا القبيل وساعدهم على الإعراض عنها ؛ أنها جاءت من مبدئها ضعيفة هزيلة لا تقنع أحداً بالإصغاء إليها ، فكان الداعون إلى إهمال قواعد العروض أو قواعد النحو أصحاب مذهب قديم ليس أقدم منه ولا أسهل منه على الجاهل والعاجز ومن لا يحسن الأداء بالكلام الموزون أو الكلام المنثور ولا التعبير باللهجة الفصحى أو اللهجة العامية ، وذلك المذهب القديم العتيق هو العجز عن الفصاحة والقدرة على الركاكة ، أو العجز عن الصواب والقدرة على الخطأ ، وليس هذا مذهباً يقنع أحداً بالتجديد أو بترك القديم ؛ لأنه هو بذاته أقدم من أقدم الأقدمين .

وعلى هذه المحافظة فى وجه كل دعوة من دعوات الهدم أثبت المهجريون الجنوبيون أنهم أقدر من المجددين المزعومين على استخدام أوزان الموشحة وأوزان الرباعية والمقطوعة فى ضروب النظم الغنائى وضروب النظم الملحمية على اختلاف الموضوعات .

وقد ذهب المهجريون المحافظون أشواطاً وراء أشواط المجددين المزعومين ، فليس من هؤلاء المحافظين من لم يكن له مذهب مستقل فى العقيدة الإلهية أو السماحة الدينية ، وليس منهم من أحجم عن رأى حديث من آراء العلم الاجتماعى جموداً على القديم وإشفاقاً من تكاليف الحرية الفكرية ، بل كان منهم أناس تطرفوا فى اتباع هذه الآراء عند ظهورها وذهبوا معها إلى غاية مداها ، ولم يعدلوا عنها متقيدين بقيود المحافظة العمياء ، بل عدلوا عنها لأنهم عرفوها وحققوها خيراً من معرفة الجامدين عليها والمتعصبين لها ، جرياً على سنن التقليد والمحاكاة .

وإذا وقف الفريقان معاً موقف المناجزة بالحرية والقدرة ، فلن يستطيع المجددون المزعومون أن يتهموا أشد المحافظين حفاظاً على عقيدته بالتخلف فى ميدان الحرية والإقدام على سلطة مرهوبة فى وطنه الأصيل أو وطنه الحديث ، ولكن المحافظ «المزعوم» يستطيع بغير مشقة أن ينكر عليه حرية السماحة الفكرية كما يستطيع أن ينكر عليه قدرته على تصحيح الأسلوب ويسجل عليه خلو الجديد الذى يدعو إليه من كل قدرة يحاولها من يريد .

وبهذه الخاصة « المنفردة » فى تاريخ الآداب العربية يتميز الأدب المهجرى فى الجنوب ، وينفرد المحافظون من شعرائهم بهذه « الشخصية » الشاملة التى انطوت فيها جميع « الشخصيات » بين أطواء العبقرية العربية ، والتى برزت من ورائها ألوان من ملامح الروح والسليقة يعتز بها طلاب الثروة الأدبية فى كل عهد من العهود .

الزّهاوى وديوانه المفقود

اطلعت فى مجلة «المكتبة» البغدادية على مقال للسيد أكرم زعيتر عن (ذكرياته لشاعر العراق الزهاوى) قال فيه من حديث جرى بينه وبين الشاعر فى آخر لقاء له قبل سفره من بغداد :

«قال - أى الزهاوى - هل اطلعت على «الأوشال»؟ قد كنت أظن وقد رقّ عظمى أن زمنى لن يمتد بى كثيراً فسميت مجموعة قصائدى الأخيرة (الأوشال) . ثم نظمت بعد ذلك قصائد أخرى أعتقد أنها آخر ما أنظم فى حياتى التى أرانى مغادرها قريباً ، وقد جمعتها فى ديوان سميته «الثمالة» ليكون آخر ما يطبع لى . . .

«قلت : وهل للأستاذ شعر لم يطبع غير «الثمالة»؟ قال : أجل . إنه ديوان لاينشر فى القرن العشرين» .

وكنت قد علمت من الزهاوى نفسه أن له شعراً كثيراً لاينشره ، وأنه سيوصى بنشره بعد وفاته . وفارق القاهرة وهو يكرر لى حديثه عن الشعر المطوى الذى يعتقد أنه إذا نشر فى يوم من الأيام فلن يتسع لنشره بلد غير القاهرة بين البلدان الشرقية .

وقد سمعت أخيراً أن كتاباً ظهر فى القاهرة باسم «الزهاوى وديوانه المفقود» فاعتقدت لأول وهلة أنه هو مجموعة الشعر التى تحدث عنها الزهاوى إلى الأستاذ أكرم زعيتر ببغداد وأومأ بنبئها إلىّ فى القاهرة ، واطلعت على الكتاب لمؤلفه «هلال ناجى» فصدق ظنى فى موضوعه وإن كان المؤلف الأديب قد توسع فى أبوابه فتناول فيه مباحث شتى عن الزهاوى وما كتبه وما كتب عنه ، غير ديوان «النزغات» ، وهو اسم الديوان المفقود .

وحرص المؤلف على تحقيق نسبة «النزغات» إلى الزهاوى فاستقصى الشواهد والقرائن التى تدل على صحة هذه النسبة . . . وكلها مقنعة ، بل قاطعة ، فى إثبات

نظم الشاعر لجملة القصائد والمقطوعات التى احتواها ديوان «النزغات» ، كما تركه الزهاوى عند تسليمه إلى الأستاذ سلامه موسى ، وعند انتقاله منه إلى الدكتور زكى أبو شادى بغير زيادة فيه ، وهو مرقوم على الآلة الكاتبة غير مصحوب بالأصل المخطوط .

على أننا نستطيع أن نصحح نسبة النظم فى هذا الديوان إلى الزهاوى من الدليل «الداخلى» فى أسلوب الشاعر «النظمى» كما يقول النقاد . وأظهر ما فى هذا الدليل «الداخلى» أن أبيات القصائد والمقطوعات تشتمل على كثير من ذلك الشد والفتل الذى يطوّع به الشاعر كلماته لأوزان العروض .

فالشاعر الذى يقول :

عاش فى الغاب القرد دهراً طويلا　　　قبل أن يلقى للرقى سبيلا

هو الشاعر الذى يقول فى ديوان «النزغات» :

ـ هذه الدنيا دار كل جزاء ـ

وهو الذى يقول فيه :

عسى الذى عاف أرضه　　　أن يضمه عالم جديد

وغير ذلك كثير من «الأسلوب النظمى» فى سائر منظومات الديوان .

أما الأسلوب «الفكرى» فهو كذلك مطابق لأسلوب الزهاوى فى كل ما نظم من الشعر منذ عالج نظمه فى أوائل حياته ، ومما لاشك فيه أن أفكار الديوان المفقود ليست طوراً جديداً فى تكوين آراء الشاعر مع الزمن كما يتوهم القارىء من قول الزهاوى أنه آخر ما نظم وأنه يحتوى أفكاراً لم ينشر قبلى ذلك فى حياته .

إذ المحقق من معارضة دلائل الشك والتردد ودلائل الإيمان واليقين أن هذه الدلائل جميعاً قد وجدت فى مؤلفاته الباكرة كما وجدت فى مؤلفاته الأخيرة ، على درجة واحدة من القوة والوضوح .

وأغلب الظن أن العالم الدينى المفكر الكبير محمد فريد وجدى قد أصاب الحقيقة حين قال فى مجلة «الأزهر» مما نقله الأديب هلال ناجى فى الصفحة الـ٣٠٠ من كتابه ، فإنه لاحظ أن الزهاوى : «يكتب الشىء ثم ينقضه بقول آخر كما فعل فى كتابه «الكائنات» . فقد جرى فيه على أسلوب الماديين . . . ثم ختمه

بكلمة تحت عنوان ـ ابتهال ـ حقّر فيها كل الآراء التى قررها فى الكتاب ، وذكر أنه إنما جرى فيها على أسلوب الماديين لبيان مذهبهم . . . أما هو فيبرأ إلى الله منهم ومن آرائهم ويرجو من يقرأ الكتاب ألا يعتد بما قرره فيه» .

ثم عقب الأستاذ وجدى على هذا الأسلوب قائلا : «إنه أسلوب فى الكتابة كل ما يمكن أن يعتذر عنه أنه يلجأ إليه هرباً مما قرره» .

وكل ما نزيده على تعقيب الأستاذ وجدى أن الزهاوى قد يبادر فى مفتتح كتابه إلى تحقير آراء المتهجمين على الحقائق الكبرى كحقائق عالم الغيب وما يسميه الباحثون بحقائق ما وراء المادة ، فإنه افتتح كتابه «الكائنات» الذى ألفه فى مقتبل صباه بين البيتين :

وما الأرض بين الكائنات التى ترى	بعينيك إلا ذرة صغرت حجماً
وأنت على الأرض الحقيرة ذرة	تحاول جهلا أن تحيط بها علماً

وهذا غاية ما يقوله المفكر المتواضع أمام عظمة الكون لكبح الغلاة من الباحثين فى حقائقه عن الشطط الأهوج والغرور الكاذب بقدرة العقل البشرى على إدراك هذه الأسرار المطبقة حول حقائق الوجود .

والذى نلاحظه فى مواقف الزهاوى العقلية بين الشك واليقين سهولة شكوكه وسهولة ردوده عليها فى وقت واحد .

فكلّ شكوك الزهاوى بلا استثناء مما يقبل الرد والاستخفاف من النظرة الأولى ، لأنها مبنية على تصور العامة الجهلاء للخرافات والأساطير التى يلصقونها بالدين وهو برىء منها بعيد عنها ، وليس من هذه الشكوك شك واحد يقوم على فهم الدين كما ينبغى أن يفهمه المؤمنون به على صحته . وقد كان خطأ الزهاوى الأكبر أنه يتلقى حجة العقائد من الأوهام الشائعة بين المقلدين دون الثقات المجتهدين . وإنما تقوم قضية الدين على الضمير الإنسانى الذى يناط به التمييز بين كل دعوة تشيع فى العالم ، ولم تقحم حجة الدين قط على ما يفهمه المقلدون أو يفهمه المغرورون بهم من الأدعياء . وإنما تقوم حجته على البصيرة الصادقة والوحى الأمين .

لا جرم كان تقريره لقواعد الإيمان بعد ذلك سهلا غنياً عن جهد التردد والبحث فى أمثال تلك الشكوك أن يشوب يقينه إلى يقين الزهاوى الذى عبر عنه بهذه الأبيات فى موقف الحساب :

قال : ما دينك الذى كنت في الـد　　نيا عليـه ، وأنت شيخ كـبير ؟
قلت : كـــان الإســـلام دينى وهـ　　و ديـن بالاحـــترام جـــدير
قال : من ذا الذى عبدت؟ فقلت :　　الـلـه ربـى وهو السميع البصير

وقبل ذلك يقول من كلمة منثورة : «لم آت فى حياتى أمراً إداً ولا ارتكبت منكراً . . . أنظم الشعر وأودعه عصارة شعورى وتفكيرى وأجعله منبراً أدافع منه عما يتراءى لى أنه الحق غير حاسب لمخالفة الناس إياى حساباً ، وهذا ما كان يثيرهم علىّ ويجعلهم يعملون على معاكستى حتى همّوا مر أن يقتلونى ، مع أنى معتقد بالوحى مؤمن بالأنبياء وبالمرسلين وملائكة الله وكتبه ، وقمت بشعائر الدين كلها فصمت وصليت وزكّيت وجاهدت وحججت إلى بيت الله وزرت قبر رسوله الكريم» .

وهو الذى ردد هذه الشهادة فى مواطن كثيرة من شعره كما قال فى هذا المعنى غير مرة :

أنـا مـــا كـــفـــرت كل عـــمـــرى بالكتـــاب المـــنزل
أنـا لـم أزل أشـــــــدو بـبـعــث لـلـنـبـى المرســـل

وإنه بمثل هذا اليقين لخليق أن يكذّب كل هاتيك الشكوك التى تثيرها أوهام الجهلاء وخرافات أصحاب الخرافات من المقلدين .

وجملة القول فى الديوان المفقود وفى الدواوين المنشورة أنها طور واحد من الفكر لم يتغير فى مدى خمسين سنة ، ويوشك أن ينقل كل بيت فى ديوان من هذه الدواوين المتتابعة إلى ديوان آخر صدر قبله أو بعده ، بغير اختلاف فى المعنى أو فى النسق أو فى الأسلوب ، إلا ما تقتضيه المرانة الطويلة من تيسير النظم فى نهاية الشوط بعد تعسر فيه عند الابتداء .

والسرعة إلى التفكي مع السرعة إلي العدول عن الفكرة فى وقت واحد هما آفة العجلة فى مواجهة الزهاوى لمسائل العلم والأدب أو مسائل الاجتماع والأخلاق ، فليس أسرع منه إلى اختطاف الرأى الشائع أو اختطاف الرد عليه ، ونحسب أن بنية الرجل «مسئولة» كما يقولون عن هذا الولع بالسرعة والقلق من الاستقرار . فإنه مصابه بالداء الذى أقعده عن الحركة قد بدأ معه اضطراباً مقلقاً قبل أن يثقل على

أعصابه ويثقله عن حركته ، وما أكثر ما نظم فى «الصراط» وصعوبة العبور عليه من شعره الأول ومن شعره الأخير .

ولا ريب عندنا ولا عند قراء الزهاوى شعراً ونثراً فى قدرته الفكرية ولا فى ملكته الرياضية ، ولكنك تراجعه من بواكيره إلى خواتيمه فيبدو عليه أنه يثب إلى الآراء وثبة بعد وثبة ولا يتطور معها على أمد مديد يتصل فيه الانتقال من مكان إلى مكان ، فهو فى وثباته المتلاحقة على مكان واحد ، يصعد منه وينزل إليه ، ويثبت عليه صاعداً ونازلاً ومتردداً ومستقراً ، وهكذا كان فى آخر ديوان كما كان فى أول ديوان ، وللقارىء بعده أن يبقيه حيث شاء ، بما هو أهل للبقاء .

مُشكِلةُ المعْجَماتِ العَربيّةِ الحَدِيثة

لاتزال للمعجمات العربية مشكلة قائمة يتصدى لها المشتغلون باللغة ، ويحاولون جميعاً أن يكون المعجم الحديث مستدركا للنقص فى المعجمات العربية القديمة ، تارة من ناحية الترتيب والتبويب ، وتارة من ناحية الاختصار والتخلص من الإطالة والتكرار ، وتارة أخرى من ناحية أهم وأولى بالاستدراك فى حينها ، وهى ناحية الاستيفاء بإضافة المفردات التى استحدثت فى العهود الأخيرة من ألفاظ الحضارة ومصطلحات العلوم ومخترعات الصناعة ، ونقلت إلى لغتنا من طريق التعريب أو من طريق التوليد أو من طريق الترجمة بتصرف أو بغير تصرف على حسب الأحوال .

وأحدث المعجمات على هذا النمط معجم «المنجد» الذى توفر على تأليفه الأب لويس معلوف اليسوعى وظهرت طبعته الأولى سنة ١٠٠٨ ثم توالت طبعاته مع التوسع فيه إلى أن ظهرت طبعته السادسة منذ بضع سنوات وهى على أحدث مثال من نظام المعجمات فى لغات الحضارة ، جميلة الطبع والترتيب ، وافية المادة والبيان ، ملمة بطائفة صالحة من الألفاظ المولدة والدخيلة والمعربة جرت على الأقلام الفصيحة وانتظمت فى جملة المفردات العربية المقبولة لصعوبة الاستغناء عنها بغيرها . ولاتقل هذه الطبعة عن أوفى طبعات المعجم الفرنسى فى مثل حججمه من عمل مؤسسة «لاروس» المشهورة ، لأنها تحتوى ـ غير المفردات اللغوية ـ بابا للأسماء الجغرافية ، وباباً آخر للتراجم ، وباباً ثالثاً للأمثال ، مع التوضيح بالصور والخرائط والرسوم .

ولم تتوسع هذه الطبعة فى جمع ألفاظ الحضارة ومصطلحات العلم والصناعة . ولا نرى أن ذلك يعيبها أو أنه نقص يتيسر استدراكه فى المعجمات العامة بهذا الحجم أو أكبر منه ، لأن النظام الذى جرى عليه واضعو المعجمات الحديثة باللغات

الأوروبية يخصص لكل علم أو صناعة معجماً مستقلا لا يتعرض لغير مصطلحاتها وألفاظها ، وذلك بعد أن بلغت هذه المصطلحات والألفاظ عدداً يكفى لتأليف معجم خاص بكل منها تزيد صفحاته على المئات ولاتمس الحاجة إليه عند البحث عن الكلمات اللغوية فى معجماتها العامة ، وبخاصة بعد أن توفر أناس منا على وضع المعجمات المستقلة لبعض العلوم والصناعات ولايزال المدد الوافر يتوالى على هذه المعجمات المستقلة لاستمرار العمل فى تدريس العلوم باللغة العربية والاستغناء شيئاً فشيئاً عن مصادرها الأوروبية .

ولم يظهر بعد «المنجد» معجم من تأليف الأفراد ، ولكن ظهر فى السنة الماضية معجم المجمع اللغوى «الوسيط» فى جزئين يبلغ عدد صفحاته ألفاً وثمانين صفحة يشتملان على نحو ثلاثين ألف مادة وستمائة صورة . ويبين الدكتور إبراهيم مدكور مزيته على معجمات القرن العشرين فيقول إنه «دون نزاع أوضح وأدق وأضبط وأحكم منهجاً وأحدث طريقة ، وهو فوق ذلك مجدد ومعاصر ، يضع ألفاظ القرن العشرين إلى جانب ألفاظ الجاهلية والإسلام ، ويهدم الحدود الزمانية والمكانية التى أقيمت خطأ حول عصور اللغة المختلفة» .

وهذا المعجم الوسيط أوسع تناولا لألفاظ الحضارة من «المنجد» ولكنه ـ على أية حال ـ لايغنى عن المعجمات المستقلة للعلوم والصناعات ، ولم يأخذ مؤلفوه أنفسهم بالاستغناء عنها ، وليس فى وسع مؤلف أن يأخذ نفسه بمثل هذا فى معجم من المعجمات العامة ، كائنا ما كان حجمه . وقد نظر المجمع فى تخصيص بعض المراجع المستقلة بأغراضها فابتدأ منها بمعجم مستقل للقرآن الكريم ، وهو مقصور على الألفاظ القرآنية بتفسيراتها اللغوية وبغير توسع فى التفسيرات التى تحسب من قبيل الرأى والاجتهاد على مذاهب الفقهاء .

والمجمع دائم الاشتغال بتأليف معجمه الكبير الذى ينتظر أن يستدرك كل نقص يستطاع استدراكه فى الترتيب والشرح ، أو فى البحث عن الأصول ، أو فى استيفاء المعرب والدخيل ، مع الإحاطة بأكبر عدد ميسور من ألفاظ الحضارة ومصطلحات العلوم والصناعات .

والمعهود فى أعمال المجامع أنها أطول أمداً من أعمال الأفراد ، فإن معجم الأكاديمية الفرنسية قد استغرق العمل فيهأكثر من مائة سنة ، ولم يسلم بعد هذا من مواضع

النقد لإفراطه على المحافظة على النهج القديم كما اتبعه أعضاء الأكاديمية عند ابتداء وضعه .

وطول الأمد فى أعمال المجامع ضرورة لا حيلة فيها ولا وجه للاعتراض عليها لأن الخطة التى يتفق عليها ثلاثون أو أربعون متجددون بين حين وحين أصعب تنفيذاً من الخطة التى يفرغ لها المؤلف الواحد بينه وبين نفسه ، ولا يطالبه أحد بمراجعتها وإعادة النظر فيها . فقد حدث خلال تأليف الصفحات الأولى من المعجم الكبير أنها أعيدت إلى المؤتمر أكثر من أربع مرات للنظر فى ملاحظات الأعضاء الجدد أو الأعضاء الأوائل الذين بدالهم بعد الشروع فى تأليفه رأى غير الذى اختاروه عند ابتدائه .

ومن هذه الملاحظات ما كان يدعو إلى إعادة النظر فى ترتيب المواد بحسب الحروف الأولى أو الأخيرة ، وفى تضمين الأعلام أو عزلها ، وفى ذكر المرادفات السامية والأجنبية على العموم أو الاقتصار على الضرورى منها ، وفى التزام التسلسل التاريخى لمعانى الكلمات مع إثبات الشواهد من أقوال الشعراء والكتاب أو العدول عن ذلك لصعوبة السير عليه فى معجمات اللغة العربية .

ومن الملاحظات التى أعيد النظر فيها مسألة التقسيم والترتيب فى المادة الواحدة ، هل تشرح الكلمة شرحاً واحداً متصلا من بدايتها إلى نهايتها ، أو تقسم المادة إلى أبواب يشرح كل باب على حدة ، ولاينتقل إلى ما يليه إلا بعد الفراغ منه واستيفائه إلى غايته؟

ونضرب لذلك مثلا مادة القاف والدال والميم ؛ أى مادة «قدم» ، فهى تحتوى معنى السبق ومعنى القدوم ومعنى مضى الزمن الطويل ومعنى النفاذ ومعنى الرِّجل ومعنى الشجاعة ، وفيها معنى المقياس الذى هو جزء من اليردة ومعنى الآلة التى يستخدمها النجارون ، وغير ذلك معان شتى تتولد بالاشتقاق وباستعمال الفعل المزيد على جميع الأوزان .

فهل يتصل الشرح ويعاد إلى الباب بعد الانتقال منه على حسب ترتيب الحروف ، أو ينفصل كل معنى بقسم لايشترك فيه مع غيره ، وإن تشابهت حروف الكلمات؟

هذا مثل من أمثلة الملاحظات الكثيرة التى استوجبت إعادة النظر فى خطة التأليف قبل المضى فيه على المنهج المتفق عليه .

ويضاف إلى هذه المعوقات التى لا بد منها أن الأعمال «الرسمية» ترتبط بقراراتها وتواريخها ولا يتأتى تعديلها أو استئنافها بغير الرجوع إلى قرارات أخرى تتطلب الوقت الطويل لاتخاذ «إجراءاتها» وإصدار الإذن «بالاعتمادات» التى ترصد للإنفاق عليها ، ولو اقتضى الأمر زيادة خبير واحد إلى لجنة التأليف لما تيسر ذلك قبل معاودة الإذن بهذه الإضافة إلى «مصروفات المشروع» ومعاودة السلسلة الإدارية كرّة أخرى من الألف إلى الياء . وقد تعترض ذلك أحوال كأحوال الحرب وما يشبهها يتبدل فيها نظام توريد الورق من نوع معين ، ونظام الطبع فى جهة محدودة ، ونظام المعاملة بين الجهات الحكومية والجهات الأهلية التى تعهد إليها مهمة التحضير والطباعة .

ومما صادف المعجم الكبير من هذه العوارض أنه ارتبط - من الخطوة الأولى - بمعجم الدكتور فيشر الذى كان قد اعتزم تأليفه على المنهج المقرر لتأليف ذلك المعجم الكبير ، وكان الدكتور فيشر قد أعلن عزمه على تأليفه لأول مرة بمؤتمر المستشرقين فى باسل (سنة ١٩٠٧) وجاء فى محضر المؤتمر لتلك السنة أن الدكتور «قد أبان أن القواميس العربية الموجودة التى ألفها الغربيون ، وبخاصة تلك التى عالجت الفصحى لعهدها القديم ، لاتفى بحال من الأحوال بالمطالب العلمية ، لأسباب أهمها أنها لم تعتمد على كتب الأدب الموجودة ، بل نشأت من القواميس التى ألفها العرب ، وإن كانت هذه قيمة جداً» .

ثم جاء فى المحضر أن الدكتور فيشر «لايرى أن ينفرد بالعمل بل يجب اشتراك غيره من العلماء معه» .

ثم ندب الدكتور فيشر لإدارة القسم العربى الإسلامى لمعهد الاستشراق بمدينة ليبزج فاختار من تلاميذه نخبة تعمل معه لإعداد البحوث اللازمة للبدء بتنفيذ مشروعه ، ولم يزل هذا المشروع فى مرحلة التمهيد إلى سنة ١٩٢٤ إذا طلع أحد الناشرين الألمان على نموذج منه فأبلغ الدكتور استعداده للقيام على طبعه وتدبير نفقاته ، ولم يكن يقدر فى تلك المرحلة مصاعب التنفيذ إلى تمام تأليف المعجم وطبعه . فلما عرف من تفصيلاته كل ما يحتاج إليه ، جهداً ونفقة ، عدل عن عزمه وأبلغ المؤلف وتلاميذه بعدوله ، وكان مجمع اللغة العربية قد تألف وضم إليه فئة ممتازة من المستشرقين الأوربيين منهم الدكتور فيشر والدكتور ليتمان الألمانيان . وعلم الأعضاء بمشروع فيشر كما علم فيشر بالبرنامج المقرر لأعمال المجمع اللغوى

وفى مقدمتها تأليف المعجم التاريخى الكبير ، فتم الاتفاق على ولاية المجمع لهذا العمل باعتباره تنفيذاً لبرنامجه المقرر ، وأعان الدكتور بما عنده من المراجع المطبوعة والمخطوطة وأماكن المراجعة والتحضير . ويسر له العمل بمعونة موظفيه الخبراء وأعضائه المتطوعين للمشاركة فيه . ولم تمض سنتان على ابتداء البحث فى خطة التأليف وجمع المواد المتفرقة وكتابة الجزازات لكل مادة على حدة حتى نشبت الحرب العالمية الكبرى وانقطع الدكتور فيشر عن حضور جلسات المجمع بضع سنوات ، ثم انقطعت أخباره ، وتبين بعد العلم بخبر وفاته أن أوراقه التى حملها معه إلى بلده قد تبددت وضاع منها الكثير بغير أمل فى الحصول عليه ، فلم ير المجمع فى هذه الحالة بدّاً من تعديل العقود التى كانت مبرمة بين المؤلف ووزارة التربية ، ولم يكن فى وسعه أن ينشىء قبل ذلك معجما آخر إلى جانب المعجم المتفق عليه ، ولا أن يلغى تلك العقود قبل التحقق من مسوغات إلغائها أو تعديلها .

وتدل النماذج التى انتهى العمل فيها من معجم فيشر ، على جهد كبير فى التبسط والاستطراد ، يزيد على الحاجة فى معجمات اللغة ويحيط بمعان للكلمات ليست من قبيل الإحاطة اللغوية ، كاستطراده فى حرف الهمزة ، بعد الكلام على استخدام الهمزة للنداء ، إلى الكلام على جميع أحرف النداء ، وإتيانه بمادة «النوم» فى كلمة «أخذ» لقوله تعالى «لا تأخذه سنة ولا نوم ...» وأمثال ذلك من ضروب التوسع التى يصعب الاسترسال فيها على هذا النحو فى سائر الحروف ، فبدا للجميع أن يعيد النظر فى جزازات المواد ليثبت منها ما يصح أن يدخل فى نطاق المعجمات اللغوية ، ويحيل البقية إلى مواضع الانتفاع بها فى غير هذه المعجمات عند التفكير فى تأليفها .

هذه بعض العوارض التى يسهو عنها الذين يقفون بعيداً - على البر - ليستبطئوا عمل المجمع فى معجمه الكبير ، وهى - كما نرى - عوارض معهودة فى كل عمل من أعمال الجماعات يجرى على «السنن الرسمية» ولا مناص له من الجرى عليها ، ولكن الواقع أن المعجم الكبير مشروع يطول العمل فيه سواء صادفته هذه العوارض أو لم يصادفه عارض منها . فإذا تم تأليفه خلال ثلاثين سنة فذلك توفيق يغبط عليه ، بالقياس إلى أعمال المجامع التى توافر لها من المعدات على طول الزمن ما ليس بالمتوافر للمجامع العربية .

ولايبعد أن يظهر من المعجمات الكبيرة فى هذه الأثناء معجم أو معجمان بعناية الأفراد المنطلقين من ضوابط الأعمال الجماعية ، ولكن المعجم الذى تتولاه الجماعة يظل مع هذا مطلوباً لمزايا فيه لاتتيسر للفرد الواحد ، مهما يكن مبلغه من المعرفة والاجتهاد .

ويتسع الوقت ولاريب ، لظهور عشرات المعجمات العلمية والصناعية المستقلة بأغراضها فى هذه الأثناء ، وتلك هى المعجمات التى يلوح لنا أن المحرر الفاضل يسأل عنها ويسمى مشكلتها بمشكلة المعجمات العربية ، وليس لها حل عند واضعى المعجمات الكبرى بالغاً ما بلغ بها الاتساع والاستقصاء ، ولكنها تحل على أحسن وجه بالمعجم المستقل لكل موضوع من موضوعات العلوم والصناعات وألفاظ الحضارة على الإجمال .

مُعجَم المصْطَلحَاتِ الحراجِيَّة

تقدم فى الكلام على مشكلة المعجمات العربية الحديثة أن المعجمات العامة لاتتوسع فى جمع ألفاظ الحضارة ومصطلحات العلم والصناعة ، ولا نرى أن ذلك يعيبها أو أنه نقص يتيسر استدراكه : «لأن النظام الذى جرى عليه واضعو المعجمات الحديثة باللغات الأوروبية يخصص لكل علم أو صناعة معجما مستقلا لايتعرض لغير مصطلحاتها وألفاظها . وذلك بعد أن بلغت هذه المصطلحات والألفاظ عدداً يكفى لتأليف معجم خاص بكل منها تزيد صفحاته على المئات ولاتمس الحاجة إليه عند البحث عن الكلمات اللغوية فى معجماتها العامة ، وبخاصة بعدما توفر أناس منا على وضع المعجمات المستقلة لبعض العلوم والصناعات ، ولايزال المدد الوافر يتوالى على هذه المعجمات المستقلة لاستمرار العمل فى تدريس العلوم باللغة العربية والاستغناء شيئاً فشيئاً عن مصادرها الأوروبية» . .

ومن هذا العدد المبارك الذى وصل إلينا بعد ظهور المقال السابق فى «قافلة الزيت» معجم العالم المجتهد الأمير مصطفى الشهابى الذى أسماهُ «معجم المصطلحات الحراجية» وأورد فيه هذه المصطلحات بالإنكليزية والفرنسية والعربية .

وليس هذا المعجم ، فى الواقع ، بالجديد بالنسبة إلى العالم الباحث ، مؤلفه القدير ، سواء فى الكثير من مفرداته أو فى الطريقة العلمية التى يتوخاها عند نقل المصطلحات أو تعريبها أو وضعها ، بما هو معروف عنه من سعة المعرفة بعلمه ، وفرط الغيرة على لغته ، وحسن التصرف فى أدائه لعباراته . وقد اطلعنا على هذه الطريقة فى معجمه السابق للألفاظ الزراعية بالفرنسية والعربية ، ووقفنا على شىء من تفصيلاتها التى يعرضها للمناقشة فى جلسات المجمع اللغوى ، وهو علم من أعلامه النابهين الذين يمحضون له أكبر العون فى علم النبات خاصة ، وفى غيره من العلوم على الإجمال .

ولكن الجديد فى هذه المجموعة النفسية إعدادها فى قالب المعجمات التى يتداولها القراء العلميون ، وهم فى هذا الزمن غير قليلين بين أبناء البلاد العربية ، وقد سماه معجماً للمصطلحات لأنه أفضل ترجمة للكلمة الإنجليزية Vocabulary التى تعنى الاصطلاح الخاص لموضوع من الموضوعات أو الاستعمال اللغوى الخاص لكاتب من الكتاب ، ولو فى الموضوعات العامة ، كما يقال ـ مثلا ـ معجم المصطلحات للشاعر شكسبير أو معجم المصطلحات فى دواوين الشاعر براوننج ، ولايعنى فيه بالكلمة إلا على حسب معناها الذى ورد فى مؤلفاته ، لأنها قد تخالف معناها العام بغير ذلك الاصطلاح .

ونضرب المثل بكلمة عربية نقصد التمثيل بها لإظهار الفرق بين شرح معنى الكلمة فى المعجم العام وشرح معناها بعينها في كل معجم خاص قد تدخل فى عداد مصطلحاته .

فكلمة «الرفع» مثلا تذكر فى المعجم العام بمعناها المشهور ، ولكنها تذكر بين مصطلحات علم النحو بمعناها الذى يتعلق بإعراب الكلمات ، وتذكر بين مصطلحات علم الآلات فى صدد الكلام على الآلات الرافعة ، وتذكر فى باب المراسم للدلالة على درجة من درجات التشريف والتحية ، كصاحب الرفعة وصاحب المقام الرفيع ، وتذكر فى علم الحديث للتفرقة بين الأحاديث المرفوعة وغيرها من الأحاديث المرسلة أو المنقطعة ، ولايلزم أن يحتوى المعجم العام جميع هذه المصطلحات إلا إذا أفرط فى التوسع على منهج واحد فى أمثال هذه الكلمة ، وهو جد عسير .

وقد حافظ المؤلف الفاضل على منهج المعجمات الخاصة فى معجمه هذا للمصطلحات الحراجية ، وزاد فيه كثيراً على ما جاء من هذه المصطلحات فى معجمه السابق للألفاظ الزراعية ، وإن لم يخالف طريقته التى اعتمدها فى جميع بحوثه الفنية والعلمية ، لأنها طريقة للتحقيق والتحرى لاتحسن مخالفتها بين موضوع وموضوع .

ومن الدقة الفنية المأثورة عن المؤلف أنه سمى معجمه السابق بمعجم الألفاظ الزراعية ، وسمى هذا المعجم الأخير بمعجم المصطلحات الحراجية ، لأن الغالب على الكلمات التى تستخدم علم الحراج أن تكون حدوداً فنية وتعريفات مصطلحاً عليها بين أهلها .

ولايغلب مثل هذا على كلمات الزراعة لأنها فى جملتها ألفاظ متداولة بين العلماء وغير العلماء من الزراعيين وغير الزراعيين ، ومثل هذه الدقة فى التفرقة بين

مواضع الكلمة ظاهر فى جميع الكلمات المترجمة أو التعريفات المصطلح عليها .

والمؤلف يعتمد المصطلحات باللغة الإنجلزية ، تليها هذه المصطلحات باللغة الفرنسية ، ثم يقابلها بالترجمة العربية ، محيلا إلى المصطلحات الأخرى فيما يرتبط معناها بأكثر من مصطلح واحد عند اختلاف الترتيب بالحروف الأجنبية أو العربية . وإنما اعتمد المؤلف ترتيب المصطلحات على حسب الحروف الأجنبية لأنه يترجمها لمن يدرسون العلم الحديث باللغات الأوروبية المشهورة أو لمن يقرءون فى كتب ذلك العلم للإطلاع أو الاستفادة ويحبون أن يعرفوا مقابلا للكلمة الأوروبية باللغة العربية الفصحى ، أو باللفظ المولد والدخيل إن لم يوجد اللفظ الفصيح .

على أن المؤلف الخبير بمناهج المراجعة لم يفته أن ييسر الأمر على القارىء العربى كل التيسير إذا أراد أن يبدأ البحث بالرجوع إلى الكلمة العربية ، فإنه بدأ المعجم بإحصاء المصطلحات العربية التى وردت فيه مرتبة على حسب الحروف الأبجدية ، ووضع بإزاء كل مصطلح منها رقم المصطلح كما ورد فى الترتيب الأجنبى ، فأصبح الكشف عن الكلمة فى الأصل أو الترجمة ميسراً للباحث عنها حيث يشاء .

واختار المؤلف أن يسمى المعجم باسم المصطلحات الحراجية مفضلاً اسم الحراج على اسم الغاب المرادف له فى الجملة ، لأنه لاحظ فى ذلك دقة الفارق بين المعنى الاصطلاحى والمعنى اللغوى العام ، كما لاحظ العناية بالتراث اللغوى العلمى فى مراجع هذا العلم من اللغة العربية ، وقال فى المقدمة : « . . . استعملت كلمة حرجة لا غابة أمام كلمة Foret (الفرنسية) وجمعها حراج وأحراج وحرجات وحرج ، والأخيرة تأتى للمفرد والجمع . . . . والحرجة والحراج والأحراج هى التى كانت تستعمل فى كتبنا القديمة . فمنذ زمن الأيوبيين فى مصر مثلا كان الأديب القبطى الكبير ابن مماتى يقول فى كتابه النفيس الموسوم بقوانين الدواوين : (الحراج السلطانية) لا الغابات السلطانية ، وظل لفظ الحراج يستعمل فى زمن المماليك وفى قوانين الدولة العثمانية ، ثم فى قوانين الأقطار العربية التى انفصلت عنها عقب الحرب العالمية الأولى ؛ فلا مجال إذن لترجيح لفظ الغابات عليه . وقد استعملت كلمة الغابة تخصيصاً أمام Futoie الفرنسية وForest الإنجليزية . ثم إن كلمتى حرش وأحراش العاميتين ما لبثتا شائعتين فى كثير من الأقطار العربية » . .

وليست ملاحظة هذه الاعتبارات فى تصيص الفوارق بين المصطلحات العلمية عملا ميسراً لكل مشتغل بالعلوم الزراعية مالم تسعده على الإحاطة بها معرفة بمراجع التاريخ واللغة تحدد له مواضع التخصيص والتعميم فى كل مصطلح ، وقد

وعى المؤلف من هذه المراجع ما يكفيه للاستقلال بالترجمة والتعريب أو بالوضع فى مواضع الحاجة إليه ، ولكن أمانته العلمية شاءت له أن يستعين بغير جهوده فى هذا الباب كلما تطرق إلى بحث من البحوث عن إحدى الكلمات ، فقال : «إن مراجع هذا المعجم هى على الأخص الطبعة الثانية من معجم الألفاظ الزراعية والمصطلحات التى أقرّها مجمع اللغة العربية فى القاهرة ، وهناك ألفاظ جديدة وضعتها وألفاظ راجعت فيها مراجع عديدة يمكن الوثوق بها قليلا أو كثيراً ، فأثبت أصلح تلك الألفاظ فى نظرى» .

ولم يتوسع الأستاذ الشهابى فى إثبات المصادر أو المراجع أمام المصطلحات الحراجية ، إذ لايمكن - كما قال - «فى مثل هذا المعجم الصغير ذكر أصول المصطلحات العربية الصحيحة منها والمولدة ، وذكر الأسباب التى دعت إلى ترجيح بعضها على بعض ، فقد ذكرت ذلك كله فى معجم الألفاظ الزراعية» .

أما منهجه فى إثبات المصادر أو المراجع أمام الألفاظ الزراعية فى معجمها الكبير فحسبنا منها كلمة واحدة نكتفى بها لأننا نعرف مناسبتها ونستدل بها على مبلغ الحرص على إثبات المرجع لأيسر مناسبة .

تلك الكلمة هى كلمة سهب بالعربية تقابل كلمة Steppe الفرنسية أو الإنجليزية ، فقد جاء فى ترجمتها من معجم ا لألفاظ الزراعية : «الجمع سهوب . الفرنسية من الروسية ، تطلق على سهول روسية الواسعة المعشبة ، والعربية تدل على المستوى من الأرض فى سهولة ، وذكر لى الأديب المشهور عباس محمود العقاد زميلنا فى مجمع مصر أنه استعمل العربية مقابل الأعجمية منذ عشرين سنة ، وقد شاع اليوم هذا الاستعمال فى الكتب الجغرافية خاصة» .

وقد ألقيت بترجمة هذه الكلمة اقتراحاً عارضاً فى إحدى جلسات المجمع ولم يخطر لى أنها علقت بذهن الأمير أو أنه يذكرها مع المراجع ، ولم يذكرها قبله أحد ممن نقلوها فى كتب الجغرافية ، حين استعمالها لأول مرة فى هذا المعنى .

وللمؤلف منهج كهذا المنهج فى التعقيب على الألفاظ التى يختار وضعها لمعانيها ويتحرى تسويغ هذا الوضع لأسبابه اللغوية أو العلمية ، نكتفى منها كذلك بكلمة واحدة هى كلمة Haras التى اختار ترجمتها بالحريسة من الحراسة أو المفرسة ، وقال أمامها : «إنها مؤسسة تربى فيها كرائم الخيل . والمفرسة من فرس على وزن مفعلة ، والحريسة لم ترد بهذا المعنى ولكنها فى اللسان فعلية بمعنى مفعولة أى إن لها من يحرسها ويحفظها وهى الحرائس . فترى أن هناك وجها لإقرار الحريسة

اصطلاحاً ، ويمكن أن يقال محرس «بكسر الراء» إذا أريد المكان ، وجاء بعض المعاجم الفرنسية أن الكلمة الفرنسية من فرس العربية ولكن الثقات من العلماء الفرنسيين يشكون فى ذلك كما يشكون فى نسبتها إلى مادة حرس العربية» .

ثم أحال المؤلف القارىء إلى معجم «إسكار بلوخ» ولحق معجم «لترة» ، وأعطى التحرج كل حقه من نسبة الكلمة إلى اللغة العربية بهذا المعنى . ولكننا لانستبعد أن تكون الكلمة عربية من أصل آخر هو أصل «التهريش» وهو مرانة معروفة فى تربية كلاب الصيد تتصل بحرائس الخيل ، وتقابلها بالإنجليزية كلمة Harras وبالفرنسية كلمة Harrases ويقولون فى المعجمات الإنجليزية الكبيرة عند ردها إلى الفرنسة إنها يغلب أن تكون من كلمة Harer بمعنى إثارة الكلاب للمهارشة .

وتنتقل هذه الجهود فى بحوث الترجمة والوضع ، أو بحوث المراجعة والموازنة ، إلى صفحات المعجم الجديد للمصطلحات الحراجية الذى صدرت طبعته الأولى فى منتصف السنة الماضية ، بعد عشرين سنة من ظهور الطبعة الأولى لمعجم الألفاظ الزراعية ، تقضت كلها فى الاستزادة من خبرة العلم ومادة اللغة ومزاولة التجارب العلمية فى الحياة الدراسية ، وثمرة ذلك كله ظاهرة فى صفحات هذا المعجم الحديث الذى يصلح للمقارنة بينه وبين أحسن المعجمات الأوروبية فى بابه ، وليس له ـ على ما نعلم ـ نظير فى هذا الباب باللغة العربية .

وليس لنا أن نحكم على المعجم من ناحيته العلمية النباتية ، وإن كنا نعرف رجاحة المؤلف الكبير فى علمه من متابعة المناقشات التى تجرى بينه وبين فطاحل علماء النبات خبراء هذا العلم فى لجان مجلس المجمع أو فى جلسات مؤتمراته العامة ، ولكننا ـ من الناحية اللغوية ـ نلمس دلائل الكفاية التى يتطلبها تأليف أمثال هذه المعجمات . وتزداد الحاجة إليها كما ذكرنا فى مستهل هذا المقال عاما بعد عام . . . وهى كفاية تمت للمؤلف الكبير بالاطلاع والمثابرة على المراجعة فى أبواب من الثقافة لاتتصل جميعاً بثقافة فنه ، ولاشك أنه اطلاع يسعده الحب والرغبة إلى جانب الفهم والدراية ، تلك الرغبة اهلتى استمدها من قدوة أخيه (عارف الشهابى) شهيد القضية العربية الذى قال فى إهدائه معجم الألفاظ الزراعية إنه «علمنى أن أحب لغتنا الضادية وأن أبذل جهدى فى خدمتها» .

خَليل مُطران .. أرْوَع مَا كَتَبَ

كتاب فى نحو مائة وسبعين صفحة من القطع الكبير، يعتبر من كتب الجمع والرواية كما يعتبر من كتب النقد والتأليف .

وضعه الباحث المؤرخ الناقد الدكتور محمد صبرى، وجمع فيه طائفة صالحة من منثور الشاعر الكاتب خليل مطران، وصرف عنايته فيه إلى استقصاء المقالات والنبذ التى نشرتها الصحف والمجلات ولم تظهر قبل الآن فى مجموعة واحدة، وهذا هو جانب الجمع والرواية .

أما جانب النقد والتأليف فهو شامل للمقدمة الوافية التى كتبها الدكتور محمد صبرى وصدر بها الكتاب، ومعها نخبة من التعليقات يتخلل بها مقالات مطران وشذراته بما يقتضيه المقام من الشرح تارة والمناقشة تارة أخرى، ويجيد كعادته فى هذه الشروح والمناقشات، ويفيد .

وقد جاءت مقدمة الكتاب فى مكانها وفى موعدها، لأنها تعين على التعريف بفضل مطران الناثر، وتصحح الدعاوى الفاشية بين الأدباء الناشئين الذين تغرهم تلك الطنطنة الجوفاء بأسماء المذاهب الأدبية والمدارس الفنية كما راجت زمناً فى صحف الأدب الرخيص بين الغربيين، وقد تفيد الناقد الأصيل المطبوع ولكنها تضلل الناقد المقلد عن الحقيقة المقصودة لأنها تشغله بالأسماء عن المسميات وبالقشور عن الباب، وقد يضل أصحابها أنفسهم فى وضع أسماء المذاهب وفى تطبيقها على الموضوعات .

ويكفى أن نختار مثلا واحداً لهذه التقسيمات والتطبيقات نلمس منه ذلك الخطأ البعيد فى النظر إلى حقيقة الكلام ذهاباً مع العناوين التى يلحقونه بها، وهذا المثل الواحد هو تقسيمهم الشعر إلى شعر انبعاث وحركة «ديناميكى» وشعر استقرار

ووقوف أو سكون «ستاتيكى» وهو كما يقولون غالب على الأدب العربى منذ عصر الجاهلية إلى العصور الحديثة .

وقد أشار الدكتور صبرى إلى هذه التفرقة فى مقدمته مستشهدا بكلام الأستاذ إسماعيل أدهم نقلا عن الدكتور جرمانوس ، فقال إن الأستاذ إسماعيل أدهم استشهد برأى الدكتور يوليوس جرمانوس . . . . ومثال ذلك واضح فى وصف طرفة للجمل ؛ إذ يصفه بدقة تشريحية ولكن تعوزه الطاقة على التجرد من الذاتية ، وأنت لو طالعت فى الألياذة كيف يصور هو ميروس درع اخيلوس حيث تصهر الدروع وتطرق وتنحت وتصقل أمام بصر السامعين الذهنى لأمكنك أن تعرف الفارق الكبير بين طبيعة الشعر العربى وطبيعة الشعر الغربى . فإن الأخيرة زحمة فى قوتها ونشوئها الدرامى ، ومن هذا أمكننا أن نقف على السبب الذى قعد بالشعر العربى عن التصوير . لأن التصوير يستلزم التجرد عن الذاتية والعرض للظواهر الطبيعية فى طبيعتها الموضوعية . ولا ينبغى أن ينسينا هذا النقص استكمال الشعر العربى من ناحية أخرى ـ ناحية الذاتية ـ وهذا ما يظهر عند شاعر قوى الروح العربية كالمتنبى . . .

وقد ناقش الدكتور صبرى هذه الآراء واستطرد منها إلى مناقشة آراء المفرقين بين الأدب العربى والأدب الغربى بهذه المقاييس التى تحمل أسماء «الموضوعية والذاتية والديناميةوالاستاتيكية» وما شابهما من العناوين والأسماء ، وحبذا هى من مقاييس لولا أنها تضلل الأذهان عما تفيسه وتنسيها حقيقة المقصود كلها بالوصف حيث كان فى كل لغة وفى كل أمة . . . فلو ذكر الناقد أن الوصف الصحيح هو التعبير الحى عن إحساس الشاعر بما يدركه لما انقلب عليه الأمر فحكم بنقص التمثيل الدينامى فى الشعر العربى وغلبة التمثيل الاستاتيكى عليه ، ولو أنه عكس القول لكان أقرب إلى الصواب .

ولنقنع هنا بالمتنبى الذى جاء ذكره فى تلك العبارة . فإنه أكبر شعرائنا النابهين الذين لم يشتهروا بالوصف لأنهم اشتهروا بالحكمة ، ولكنه ـ على هذا يصف مناظر الحركة والانبعاث فيخيل إلينا أنه يعرض أمامنا شريطاً من أشرطة الصور المتحركة التى تتوالى فيها الصور ونوشك أن نراها بالعين ولا نسمعها بالأذن لفرط الصدق فى تمثيل الشعور الحىّ بما يقع منها فى الأبصار والأسماع .

إليك مثلاً وصفه للبحيرة حيث يقول :

لولاك لم أترك البحيرة والـ ... ـغور دفىء وماؤها شبم

والموج مثل الفحول مزبدة ... تهدر فيها وما بها قطم

والطير فوق الحباب تحسبها ... فرسان بلق تخونها اللجم

كأنها . والرياح تضربها ... جيشا وغى : هازم ومنهزم

كأنها فى نهارها قمر ... خفَّ به من جنانها ظلم

تغنت الطير فى جوانبها ... وجادت الأرض حولها الديم

فهى كماوية مطوقة ... جرّد عنها غشاؤها الأوم

فأى «دينامية» هذه التى تعوز هذا الوصف الحى فى حركته وسكونه ، وفى وقع الصور المتعاقبة من النظر والسمع ووقعها من الخيال ؟

واليك وصفه للأسد حيث يقول :

متخضب بدم الفوارس لابس ... فى غيله من لبدتيه غيلا

ما قوبلت عيناه إلا ظنتا ... تحت الدجى نار الفريق حلولا

فى وحدة الرهبان إلا أنه ... لا يعرف التحريم والتحليلا

يطأ الثرى مترفقاً من تيهه ... فكأنه آس يجس عليلا

ويرد عفرته إلى يا فوخه ... حتى تصير لرأسه إكليلا

مازال يجمع نفسه فى زوره ... حتى حسبت العرض منه الطولا

سبق التقاءكه بوثبة هاجم ... لو لم تصادمه لجازك ميلا

فماذا تزيد دينامية الأرض كلها على هذه الصفة التى تكاد تهز القرطاس بالحركة وهى تجرى عليه ؟

وشبيه بالمتنبى شاعر آخر لم يشتهر بالوصف أيضاً لأنه اشتهر بالحكمة كصاحبه ، فقال عنهما أبو العلاء : إن أباط الطيب وأبا تمام حكيمان ، والشاعر البحترى .

يقول أبو تمام ـ الحكيم ـ فى وصف الربيع :

مطر يذوب الصحو منه وبعده ... صحو يكاد من الغضارة يقطر

يا صاحبىَّ تقصيا نظريكما ... تريا وجوه الأرض كيف تصوَّر

تريا نهاراً مشمساً قد شابه ... زهر الربى فكأنما هو مقمر

دنيا معاش للورى حتى إذا   هل الربيع فإنما هى منظر

ولانذكر الشعراء الوصافين ، أو المشهورين بالوصف ، فإن صورة واحدة من كل شاعر منهم تتدفق فى جملتها تدفق البحر الخضم فتغرق الألياذة بما وسعت من دروع وسيوف !

أحسن الدكتور صبرى فى نقده لهذه الآراء تمهيداً لمختاراته من وصف مطران ، فإن مطران الناثر ـ كمطران الشاعر ـ مثل البلاغة «الديناميه» على قول أصحابنا عشاق العناوين وإننا لننقل أول وصف له فى المجموعة فيغنينا عن المزيد من هذه الأوصاف الحسان ، لأنها كلها أوصاف لاتعوزها الحركة ولا المناظر التى تراها العين أو يتمثلها الخيال .

قال فى مقال سجن الأحداث :

«نحن يوماً جلوس على شرفة ناد ، وإذا جمهور من صبية ، كبار وصغار ، طوال وقصار ، يمرون فى الطريق وينقلون أقدامهم على نغم موسيقى يعزف بها أمامهم ، ويتقدم الموسيقى غلام يحمل صولجان طويلا ثخينا يقلبه فى قبضته شمالا ويمينا ، كأنه يشير به إلى المارة أن اخلوا السبيل جانباً وقفوا منا موقف اتقاء السيل جارفاً والجيش محارباً . . وتتلو صاحب الصولجان الغلمة العازفة الضاربة الجادة اللاعبة ، ثم نحن المائة من الأحداث تمشى وراءها صفوفاً متحدة الملبس مختلفة الوجوه صنوفاً ، وكل هذا السواد كاسون أبيض مسطراً بسواد ، قويمة قاماتهم ، مرفوعة هاماتهم ، غضة أبدانهم ، بادية من السرور أسنانهم ، فقلنا : من الجيش بلا سلاح؟ فقيل : المساجين فى مدرسة الإصلاح» .

هذه أيضا إحدى «أفلام» الصور المتحركة التى تتلاحق على القرطاس ، ويتبعها فى كل صفحة من صفحات الكتاب مقال إن شئت ، وإن شئت فشريط يريك كل ما يغنى القارىء بالصفات المكتوبة عن الموصوفات المنظورة أو المسموعة ، ولاتبتعد فى المجاز كثيراً إذا قلت إنها من الصور الناطقة ، لأنك تستطيع أن تعلم من المنظر المشهود كيف تسمعه بأذن الخيال .

وتدلّ هذه القطعة المختارة ـ بغير انتقاء ـ على أسلوب الكتابة فى سائر الفصول والشذرات : أسلوب فصيح النسق ، سليم اللغة ، مرسل العبارة لايترك السجعة المقبولة إذا جاءته فى الطريق ، ولا تخرجه عن الطريق إذا تعمد أن يلتفت إليها حيث يستدعيها المقام .

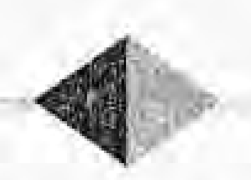
ولقد كان صاحب هذا الأسلوب «عصريًا» في تركيبه لعباراته على نمط الكتابة العصرية فى صحافة الأدب على الخصوص ، ولكنه سلم مما كان يعرض لأقلام الصحفيين من أخطاء اللغة وخلل التركيب ، ولم يجانب الروح العصرية حتى فى مجاراته للسلف حين يجنحون إلى التحسين أو السجع والتشبيه ، فكتابه «مرآة الأيام فى ملخص التاريخ العام» يسمى على منهج الأسماء التى حرص المؤلفون على تسجيعها وتزويق معانيها بعد عصر المخضرمين وأوائل الأمويين ، ولكنك لو ترجمته إلى اللغة الفرنسية أو الإنجليزية لما استغربه القارئ ولا حسب أنه منقول من لغة شرقية لأن المؤرخ الغربى أيضًا يعتبر تشبيه التاريخ بالمرآة وصفًا غير بعيد عن لغة الواقع ، وعن مقاصد المؤرخين .

وتحتوى المجموعة ، مع الوصف ، نقدًا أدبيًا يلم بالموضوعات العربية والموضوعات الأوربية ، وينقد المؤلفات كما ينقد المؤلفين ، ويعلق عليها شارح الكتاب فيهدى القارئ إلى ظروف المقال التى يفوتها العلم بها لولا هذا التنبيه إليها ، ويستدرك على الكاتب بعض الأمور فيوافقه حينًا ويخالفه حينًا وينم على الإعجاب به فى جميع الأحيان ، ولا نكتم صديقنا الشارح أننا قد نخالفه لنوافق مطران على كثير مما لاحظه عليه ، ومن أمثلة ذلك تعليقه على نقد مطران لرواية «مكبث» إذ يقول إن شكسبير «يقدم لنا مثلاً أعلى من الأمثلة التى تقوّم أخلاق الأفراد وتصلح الأسر وتقيل الأمم من العثرات ، ويرينا بأقوى ما تستطيع البراعة سلطان الضمير فى كل نفس ، ويرينا بأية الحيل تحتاج الغرائز الدنيئة لإفساد الضمير» .

هذه الملاحظة لم يشأ أن يوردها الدكتور صبرى دون أن يورد عليها ملاحظة من عنده يقول فيها : «أنا لا أعتقد أن شكسبير وهو يكتب رواية مكبث كان يفكر فى الأسرات وإقالة الأمم من العثرات ، شكسبير شاعر ينشد الجمال أولاً ويعبر عما يختلج فى قلبه من عاطفة ووجدان» .

وهذا صحيح ، أو يجوز أن يكون صحيحا فيما يرجع إلى مقصد شكسبير ، ولكنه - صح أو لم يصح - لا يمنعنا ان نقول كما قال مطران إن شكسبير قدم لنا العبرة كما تقدمها لنا حوادث الزمن ، ولا يلزم من اعتبارنا بالحوادث ان تكون الحوادث ذات قصد فيما نتعظ به أولا من العبر ، على مسرح التاريخ أو على مسرح التمثيل .

ونود أن نختم هذا المقال باقتراح على الأستاذ الشارح نخصه به لأنه أحق باستجابته وإنجازه لطول عهده بدراسة مطران فى حياته وبعد مماته . فهذا الكتاب ـ على ما نعتقد ـ يشوق قراء العربية إلى الروائع النثرية التى جنت عليها شهرة الأديب الكبير بالشعر فكاد ينساها قراء الجيل الحديث ، بل نسى مؤرخو مطران أنفسهم أن يذكروها فى عداد أعمالها وآثاره ؛ ومنها كتابه الذى أشرنا إليه عن التاريخ ، وكتابه عن الدكتور شميل ومترجماته التى استقل بها وأودعها من بلاغة العربية ما يصح أن ينسب إليه وأن يحتويه كل كتاب يتكلم عن الكاتب مطران . فإذا حسن عند الدكتور صبرى يوم بعيد طبع كتابه هذا أن يحيط فيه بنماذج الكتابة المطرانية فى جملة موضوعاتها ومناسباتها ، فإنه لجدير بهذا الوفاء وهذا الاستيفاء .



شِعْرِى

الشعر العربى كفؤ لأداء رسالته ما دامت له تلك اللغة الخاصة التى يعبر بها صاحب «الشخصية الفنية» عن معانيه المقصودة ، بوحى فطرته ، وبواعث وجدانه وإرادته .

ونريد باللغة الخاصة تلك اللغة التى تستقل عن الصيغ المحفوظة ، والأساليب المطروقة ، والاستعارات المتفق عليها . كاتفاق الأحاديث فى تحيات المجتمع ، وردود الناس عليها .

وتخصيص اللغة بالتعبير عن صاحبها أهم من الجودة فى العبارة والسمو فى المعنى ، فإن المعنى الخاص أحوج إلى القدرة اللغوية من المعنى الرفيع والتعبير الجيد ، والطرزى الذى يستطيع أن يسبغ على البنية الخاصة كسوتها التى تلائمها أحوج إلى القدرة ممن يسبغ الكسوة على البنية المثالية فى تناسق الهندام واعتدال القوام ، لأن موافقة البنية المثالية خبرة مشتركة بين جميع أبناء الصناعة ، وإنما يحتاج الطرزى إلى كل فنه وابتكاره الكسوة «الخاصة» حين يهيئ لها اتقانها وجودتها ، ولا يتقنها كما يتقنها صانع مجيد ، أو كل صانع متبع على سنة التقليد .

ولقد أحسن صاحب ديوان «شعرى» فى اختيار هذا الاسم لمجموعة قصائده ومقطوعاته ، فإنه فى الحق شعره الخاص الذى يقوله هو ولا يقوله غيره ، وآيته فيه أنه يعنى ما يقوله ويقول ما يعنيه ، وأنه وحى السليقة الذى تمليه عليه حياته وبواعث وجدانه ، من آثار الحياة ، وآثار عوارض الحياة .

قيل إن العالم النفسانى «آدلر» خالف أستاذه «فرويد» فى إيمانه بالعامل المهم فى النفس الإنسانية ، فأنكر أن يكون «الجنس» هو ذلك العامل المهم ، أو هو الينبوع الخفى الذى تصدر منه أسرارها ، وترجع إليه كوامن أشواقها ومخاوفها ، وقرر أن حب الحركة لإثبات الذات هو ذلك الينبوع الأصيل فى كل نفس بشرية ، لأن

ذات الإنسان ألصق به من جنسه والـ(أنا) فيه أسبق وأعرق من الذكورة والأنوثة فى كل من الرجل والمرأة .

وأراد العلماء النفسانيون أن يطبقوا علم النفس على المذهب وصاحبه ، كما يطبقه هو فى تحليلاته ، فظهر لهم من مراجعة تاريخه فى طفولته الباكرة أنه كان يعانى الألم من لين العظام ، وأن ألمه النفسانى مما عاناه كان أشد عليه وأعمق فى سريرته من آلام جسده الصغير .

ويقول شاعرنا أبو الوفا فى أبياته إلى حافظ إبراهيم مترجم «البؤساء» :

يا صاحب «البؤساء» جاءك شاعر ... يشكو من الزمن اللئيم العانى

لم يكفه أنى على عكازة ... أمشى ، فحط الصخر فى طرقاتى

ثم انثنى يزجى علىّ مصائبا ... سحبا كقطعان الدجى جهمات

فى ليلهن فقدت آمالى الألى ... صاحبنى مذ لاح فجر حياتى

فغدوت فى الدنيا ولا أدرى أمن ... أحيائها أنا أم من الأموات؟!

تلك صيحة الحس من أثر الصدمة العارضة ، ولكن طبيعة الشاعر الحية سمت بالصدمة الحسية فوق هذه الشكوى إلى مغالبة الحوادث وإطلاق النفس من قيودها ، فأصبحت عقيدته كلها تعلقًا بالحركة ، ونفورًا من القيد ، وتطبيقًا للفكرة الجياشة التى سماها كما يسميها علم النفس «بالتسامى» وقال عنها مرة من مرات فى أوائل صفحات الديوان :

وأحق الناس فى الناس احترامًا

من تعالى عن هواه أو تسامى

ذا هو الحمر الذى يخشى نهاه

لا سواه . وهو لا يرجو سواه .

بل أصبحت غايته كلها من الحياة أن يتخطى القيود وأن يتركها ، ولا يجر وراءه سلاسل الحديد :

وإذا متّ حرًا لأنى ... لم أضف للحياة قيدًا جديدًا

بل إذا مت لم أجرّ ورائى ... من كلامى سلاسلا وحديدًا

وقد يترجم عن هذه العقيدة أحيانًا بحب القوة ، كما يترجم عنها بحب المجد أو بحب الحرية ، ولكنك تتطلع وراء هذه الأمثلة العليا جميعًا فترى خلالها شيئًا واحدًا هو حب الحركة والتعلق بالحركة وحدها دون الغاية التى تصير إليها :

قـدر مـاض إلى غـايتـه | مسرعًا حتى وإن لم يسرع
لا يبالى بالمسافات ولا | بالذى يعنيه كسب الموقع
الذى يسأل عن موضعه | سوف يمضى ماله من موقع

وفى خلال هذا الانطلاق المسرع إلى غير موضع ، تنبعث به انطلاقته تارة إلى المجد الذى يهون فى سبيله سفك الدماء :

لن تبلغ المجد إلا إن صعدت له | على سلالم أشلاء وهامات

ومذهب الحركة الدائمة هو مذهب الشاعر فى الحب ، وفى الغزل ، وفى تقدير الجمال ، ونشدان الكمال :

كل ما فى الأمر أنى هائم | ولقد آثرت عيش الهائمين

ولقد وافق مذهب الحركة نزعته إلى التسامى ، وانبعث من أعماق حياته ومن عوارض حياته ، ولكنه وافقه فى الشعور المطبوع من غير باعث واحد فى حياته الخاصة والعامة ، لأنه هو الشعور الذى تمليه حوادث التاريخ بعد رقدة الجمود وطول العهد بالسلاسل والقيود .

واللغة الخاصة التى أشرنا إليها فى مطلع هذا المقال لازمة لهذا الشعور الخاص ، موافقة له فى تعبيرها عن «الشخصية» الفنية موافقتها له فى تعبيرها عن كل دعوة عامة فيها وجدان الشاعر ووجدان الأمة التى نشأ فيها .

فيندر فى هذا الديوان أن تقع على قالب من قوالب التعبير التى سميناها بالصيغ المحفوظة والأساليب المطروقة ، ويصح أن نسميها دائمًا بأنها فى البلاغة أنماط كأنماط التحية المتفق عليها حتى توشك أن تفقد معناها ، ويستمع إليها السامع وهو لا يصغى إلى كلماتها وحروفها .

وأراه على نقيض ذلك قد ترك الصيغ المحفوظة فى نظم القصيد ليستبدل بها الصيغ التى لا تزال تجرى مجراها على الألسنة فى طريق الحفظ والقالب المتفق عليه : كأنه يعطى «اللغة الخاصة» حقها حين يجارى لغة الزمن فى أحدث

حركاته ، ولغة اللسان العام فى أعم كلماته وعباراته .

فمن العبارات الشائعة التى تتردد فى الديوان قول الشاعر :

أى وضع ذلك الوضـع الحقير

أنا مما أنا فيـــــه مستجير

ربِّ هبْ لى حق تقريـر المصير

أو قوله من «النشيد» :

ودعينى أجتلى شخصيتى

أو أرى ذاتى على مرآة ذاتى

وهـذه وأشباهها عبارات شائعة بين أبيات الديوان شيوعها على ألسنة المتحدثين أو على أقلام كتاب الصحف ، لا تنسى أنها فى رأى النقاد من صيارفة الكلام أشبه بعبارات الكلم المنثور منها بعبارات القصيد ، وأقرب إلى المعانى المعقولة المحسوسة منها إلى المعانى الملهمة التى يتلقاها الوجدان من الوجدان ويومئ بها الخيال إلى الخيال . ولكننا ـ على إقرارنا لهذا النقد ـ نود أن نشفعه بعذره ونقرنه باستدراكه الذى لابد منه فى موضعه ، فقد يحسن فى كل لغة خاصة كهذه اللغة أن نفرق بين التعبير الشائع والتعبير المبتذل ، وأن نميز بين الكلمات التى تراد لمعانيها ومقاصدها وإن كانت محسوسة ملموسة ولم تكن بالوجدانية ولا الخيالية ، وبين الكلمات التى تقال ولا تراد لمعنى من المعانى ، ولا تعدو أن تكون من تكرار الببغاء لما تسمعه من الأصوات والأصداء .

فالعبارات «المحسوسة» فى ديوان أبى الوفاء غير قليلة ، ولكن القليل فيه هو العبارات الببغاوية التى يقولها من لا يعيها ، ويسمعها من لا يعى منها غير إشارة كإشارة اليد أو صيحة كصيحة النداء المجهول : أنماط كأنماط التحية المتفق عليها بمعزل عن عمل الرأى والقلب واللسان .

ولعلنا تنصف النقد الصادق ونتصف الشاعر من هذا النقد إذا سألنا أصحاب الرأى الذى يأبى على الشاعر رخصة الكلم المشاع : أترون هذه الأبيات يلائمها تعبير أصلح لها من هذا التعبير؟ أترونها أقرب إلى طبعها ومعدنها فى كلمات الشاعر أو فى كلمات تقترحونها لم تشع على الألسنة فى الأحاديث ولم تتواتر على

الأقلام فى أنباء الصحافة؟

من اختار لها كلماتها فى نظم الشاعر فقد أنصفه من النقد وأنصف النقد منه ، ومن اقترح لها كلمات غير كلماته فله أن ينظر من التأييد والاستحسان وفاق حظه من الإصابة والتوفيق .

وسيبقى بين الفريقين مكان للفريق الذى يتلقى الديوان ويحمد لقياه ، ويضعه فى ميزان الفن الجميل فترجح به كفة الميزان .

نَعَمْ .. هِىَ أَقْدَمْ

يجوز للمؤلف أن يتولى عرض كتابه إذا كان العرض عرض بيان وتفسير ولم يكن عرض تقريظ وتقدير، لأن صاحب الدار أدرى بالذى فيها - كما يقال .

يجوز هذا وتختلف فيه الأقوال .

ولكن الأمر الذى لا خلاف فيه أن المؤلف يجوز له ، بل يجب عليه ، أن يعرض آراء نقاده ، لأنه مسئول أن يصحح أخطاءه إذا كشف النقاد عن شىء منها ، أو مسئول أن يصحح أخطاءهم إذا كانوا هم المخطئين .

وهذا هو العرض الذى أستجيزه ، وأستوجبه ، فى هذا المقال ، لأن تصحيح لآراء النقاد فى الرسالة التى ألفتها عن قدم الثقافة العربية وبينت فيها الشواهد التى تثبت أنها أقدم من الثقافة اليونانية وأقدم من الثقافة العبرية .

وقد كنت أتوقع الدهشة التى يحدثها بيان هذه الحقيقة فى أذهان بعض القراء من الشرقيين فضلاً عن الغربيين ، فسميتها لذلك «بالحقيقة المفاجئة» فى مقدمة الرسالة ، وقلت إنها مفاجأة «لا تزول بغير المراجعة والبحث المستفيض» .

وتيسر لى على أثر ظهور الرسالة أن ألمس آثاراً مختلفة لهذه المفاجأة عند أناس مختلفين من الغرباء عن العربية ومن أبناء العربية أنفسهم ، فكان أعجبها أن إحدى القارئات الأوربيات بلغ بها استغرابها لصدور هذا الرأي منى أنها اعتقدت وصرحت لى بأنه رأى أبديه الآن مجاراة لتيار الدعوة العربية فى حركتها الجديدة !

هذه الفتاة الأوربية تعرف لغتنا وتشتغل بتحضير رسالة عن القصص العربى فى عصرنا ، ولم تقرأ الرسالة كلها ولكنها فوجئت بالعنوان وحده وبالمقدمة بعد صفحة أو صفحتين منها ، فخيل لها كما أسلفت أن البحث مقترح علينا لمجاراة الدعوة العربية فى إبانها .

قلت للآنسة المستعربة المستغربة ، إننى لا أرى حرجًا فى مجاراة الدعوات العامة إلا أن يكون ذلك خلافًا للحقيقة أو إقحامًا للآراء فى غير موضعها ، ولكنها تظن ظنًا يغنينى عن الإفاضة فى الرد عليه أن الفكرة قديمة عندى لم أعلنها اليوم ولم يفتنى إبداؤها فى مناسباتها ، ومنها كتابى عن أثر العرب فى الحضارة الأوربية . وقد تكفل مقال العالم الباحث الأستاذ على أدهم الذى كتبه نقدًا لرسالتى الجديدة بتصحيح هذا الظن قبل كتابة هذا المقال ، فكتب فى مجلة «الرابطة الإسلامية» يقول :

«إن هذه الفكرة - فيما أعلم - ليست طارئة عند الأستاذ العقاد ، فما أزال أذكر نقدًا كتبه الأستاذ لكتاب العالم البحاثة المرحوم الأستاذ أحمد أمين «فجر الإسلام» ، فى أواخر العشرينيات ، فقد أخذ على الأستاذ أحمد أمين فى هذا النقد ذهابه إلى أن اليونان هم أول من وضع أسس التفكير الفلسفى الصحيح ، وعاد الأستاذ إلى تناول هذا الموضوع من زاوية أخرى فى كتابه القيم عن أثر العرب فى الحضارة الأوربية ، ونقده للأستاذ أحمد أمين وما ذهب إليه فى كتابه المذكور يمهدان ذهن قارئه إلى ما أسماه فى كتابه الجديد حقيقة مفاجئة . . .»

نقول : وهذا لون من ألوان الدهشات التى توقعتها ورأيتها قد يذهب به هذا البيان الوجيز ، فلا حاجة به إلى تفصيل فوق هذا الإيجاز .

أما المفاجأة لى حقًا فهى أن الفكرة لم تقع موقع المفاجأة كما كنت أنتظر عند عالم من علماء الروس فى العصر الحاضر ، وهو الأستاذ سورين شيرويان الذى ألف كتابه لنيل شهادة الدكتوراه عن أبى العلاء المعرى وزار القاهرة لإتمام بحوثه فى الآداب العربية . فقد سأله محرر «الجمهورية» قائلاً إن الرسالة أثارت «دهشة الكثيرين بما تضمنته من آراء عن سبق الثقافة العربية للثقافة اليونانية والعبرية» فأجابه الأستاذ بأنه «فى الواقع لم يدهش لذلك» . . ثم قال : «وقد سبق أن نوقشت هذه المسألة فى موسكو منذ سنوات وكانت الفكرة أن الثقافة اليونانية سبقت الثقافات جميعًا ، وليس هذا صحيحًا . .» .

وقد نشر هذا الحديث فى عدد «الجمهورية» الذى صدر فى الثامن والعشرين من شهر نوفمبر الماضى ، واستغربته أول الأمر فعددته من مفاجآت الفكرة التى تلازمها فى حالتيها من التأييد والتفنيد ، ثم لاح لى أن الأستاذ شيرويان خليق أن يعلم تاريخ الأبجدية «الكيرلية» لأنها تستخدم فى كتابة اللغة الروسية كما تستخدم فى

كتابة بعض اللغات من أمم أوربا الشرقية ، ولابد أن يهديه علمه بتاريخ هذه الأبجدية إلى العلم بتاريخ الثقافة «المكتوبة» فى بلاد اليونان ، فلا يخفى عليه إذن جانبها الأصيل وجانبها المنقول والمستعار .

وقرأت للدكتور محمد مندور أخيرًا فصلاً فى صحيفة «الجمهورية» أيضًا يرفض فيه القول بسبق الثقافة العربية للثقافتين اليونانية والعبرية ، ويرى أننا لم نفرق بين السامية والعربية ولا بين الثقافة والحضارة ، وأن تقديم ثقافة العرب فى التاريخ على ثقافة اليونان والعبريين زعم لا يستند إلى أساس .

ونعود فنقول إننا توقعنا الدهشة وتوقعنا أنها «لا تزول بغير المراجعة والبحث المستفيض» .

وهذا ما لم يصنعه الدكتور محمد مندور ؛ لأنه كتب ما كتب قبل مراجعة الرسالة نفسها ، وفيها الكفاية لتصحيح ظنه فى أمر الثقافة وفى أمر التفرقة بين السامية والعربية .

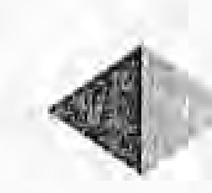
وإن إشارة واحدة لتكفى لتصحيح هذا الظن السريع ؛ لأننا تكلمنا عن تعليم الكتابة وتعليم العقيدة وهما من شئون الثقافة قبل الحضارة على كل معنى من معانيها . فإذا سبق العرب اليونان إلى تعلم الكتابة ، وسبقوا العبريين إلى رسالة العقيدة ، فلا شك أنه سبق ثقافى لا يوصف بأنه من مظاهر الحضارة غير الثقافية ؛ إذ ليس للحضارة معنى - حين تنفصل عن معنى الثقافة - غير مظاهر العمران الملموسة فى العواصم والمدن الكبيرة وما ينتقل من هذه المظاهر إلى القرية والبادية .

ونحن لم نقصر مصدر الكتابة على الأبجدية الفينقية ، بل ذكرنا الأبجدية اليمنية والأبجدية بين وادى النهرين وبلاد كنعان ، فإذا قيل إن تسمية الفينقيين باسم العرب خطأ تاريخى - وهو ما لا نسلمه - فالحقيقة التى لا شك فيها أن اسم العرب يشمل أبناء البلاد الذين يشتركون فى سكنى الجزيرة من اليمن إلى وادى النهرين إلى بادية الشام إلى جنوب فلسطين .

ونوجز القول فنسأل : من هم سكان جزيرة العرب؟ ومن هم المهاجرون منها قبل الميلاد بثلاثة آلاف سنة؟ إن لم يكونوا عربًا فمن هم العرب فى ذلك الزمان؟ وإذا نسب إليهم فضل سابق فى الكتابة والفلك وشعائر الدين فماذا نسميه إن لم نسمه فضلاً عربيًا عند المقابلة بين فضائل الأجناس واللغات؟

هذه كلمة موجزة ، ولكنها كافية ، فى «دهشة تلك الحقيقة وحقيقة تلك الدهشة» يسترشد بها من يريد التوسع والمزيد من «المراجعة والبحث المستفيض» .

أما الذين لا تنفعهم هذه الكلمة الموجزة ولا تنفعهم مطولات الأسفار فى هذا المقام فهم أولئك النفر الحريصون على السمعة الرخيصة بالتحقيق والتدقيق ، وعندهم أن هذه السمعة سهلة الكسب جدًا بذريعة واحدة : وهى مخالفة الرأى المحبوب أو القريب من الشعور . فإذا قيل عن أحد إنه يخالف ما يحبه الناس ويألفونه بشعورهم وعاطفتهم فهو إذن ذلك المحق المدقق الذى يتوخى الصواب ، لأنه لا يتوخى مرضاة الجمهور! . وليس أقدر على كسب سمعة التحقيق والتدقيق بهذه السهولة من العاجزين عن كل تحقيق وتدقيق ، لأن موافقة الجمهور ومعارضته على الغيب تستويان .



التَيارات المعَاصِرة فى النَقدِ الأدَبىّ

هذا كتاب جامع فى تاريخ النقد الأدبى عندنا منذ أكثر من مائة سنة ، وهى الفترة التى يصح أن توصف بالمعاصرة ، إذا حسبت أدوار الأدب بالعصور التى يتسع العصر منها للسلف والخلف فى الجيل الواحد .

وقد تحرى مؤلفه الفاضل أن يضمنه إلمامة كافية بأسلوب كل كاتب معروف من كتاب اللغة العربية فى هذه الفترة ، وتحرى ذلك ليتخذ من عرض الأسلوب وسيلة إلى عرض مذهب الكاتب فى النقد ، ثم عرض آراء النقاد فى مذهبه ، فلم يفته تسجيل أسلوب من أساليب الكتابة يتناوله النقد وتدور حوله مقاييس النقاد .

وطريقة المؤلف فى هذا الكتاب الجامع هى الطريقة المدرسية لتعليم الطلاب ، ولكنها فى الوقت نفسه طريقة المطالعة الشائقة والتاريخ الصالح لمراجعة القراء على اختلاف الأذواق .

ومع التزام الدكتور طبانة لمنهج الحيدة فى الكتب التعليمية لم يخل كلامه فى سياق العرض من تعليق عابر يشف عن استخفافه بما هو خليق بالاستخفاف ، مما تضطره أمانة العرض إلى نقله للتوضيح والاستشهاد .

ومن أمثلة ذلك حيدته التى جمعت بين الأمانة العلمية والرأى «الشخصى» فى التعقيب على قصيدة «حرة» عنوانها القصيدة «ك» ، وفيها يقول القائل ستره الله :

أريدنى عدما فى قبعـــــــــــة
وأريدك عينين متومتين وأصابع رشقية
تعبث بالقبعــــــــة والسائرين وبى
وتبعثنى أرنبـــــــــــا ينط

فقد نقل المؤلف هذه الأبيات ، وكان من واجبه أن يعتذر لقرائه من إضاعة أوقاتهم فى قراءتها وبحثها ، لولا أنه يضطر إلى الاعتذار من جهة أخرى إذا هو أسقطها ولم يثبتها فى موضعها بين أساليب ناظميها . . فكان بديعًا فى توفيقه بين الواجبين حين قال بعد إيرادها : «ولست أقدم هذا النموذج من باب الطرافة ، أو قصدًا لإضحاك أحد ، فهذا هو نموذج حقيقى من ديوان الشاعر الذى يبلغ حوالى مائتى صفحة . .»

وعلى هذا النحو من أمانة التسجيل ، وحيدة المعلم ، ومرضاة الناقد لذوقه ، تتابعت الصفحات والفصول على أكثر من أربعمائة صفحة بالقطع الكبير ، لا تخلو إحداها من معلومات نافعة ، أو شاهد مطلوب ، أو رأى عن أديب من أصحاب الأساليب ، أو قياس لهذا الرأى بمقاييس النقاد من مدرسة عصره أو مدارس النقد فى شتى العصور .

ويبتدئ الكتاب بفصل عن المفاهيم والقيم العامة تبعًا لاختلاف الثقافات وتراوحها بين بقايا المحافظة وطوالع التجديد .

يليه فصل عن اتجاهات النقد المعاصر يشتمل على تعريف مجمل بخصائص الأدب العربى ومميزاته الجوهرية ، يستطرد إلى إعادة النظر فى النقد العربى القديم ودراسة التفاعل بين الأدب العربى والآداب الأجنبية .

ويليه فصل عن نقد الأغراض الأدبية ومنها وظيفة الأدب فى الإصلاح الاجتماعى وعلاقة البلاغة بدقة التعبير عن الأساليب العلمية .

يليه فصل عن لغة الأدب وما طرأ عليها من التجوز فى قواعد اللغة ومن محاولة التقريب بن الفصحى والعامية ، ومن تغليب العامية على الرواية المسرحية أو على الحوار بين شخوص الرواية ، ويتخلل ذلك شرح لقيمة الأدب الشعبى وقوة معانيه وأفكاره .

يليه الفصل الخامس عن صورة الأدب من المنظوم والمنثور ، وصورة المنظوم من الأوزان العروضية أو الانطلاق من جميع الأوزان أو التوسط بين رعاية البحور الموروثة ورعاية التفاعيل دون البحور .

يليه الفصل السادس فى نقد المعانى الأدبية وسرقات المعانى أو الألفاظ ، وبما يدعو إليه بعضهم فى الزمن الأخير من قلة الاكتراث للمعنى والمدلول ، أو ما

يسمونه باللا معقول ، وما يلاحظ على النقاد أحيانًا من الشتات والإخلال بالوحدة الواجبة فى قواعد النقد وخطط الكتابة ودعوات التفكير .

ويطلع القارئ على هذه الفصول المتناسقة وهو على ثقة من الوقوف فيها على المادة الصالحة للحكم على آراء المؤلف وآراء النقاد ، فلا يتقبل الحكم على مذهب من المذاهب غيبًا أو اتكالاً على القول المعروض عليه ، ولا يزال فى وسعه أن يوافق المؤلف أو يخالفه وبين يديه السند الذى يعتمد عليه فى الحالتين ، ولو كان من الطلاب الذين يتلقون معلوماتهم من الكتاب تلقى الطالب من الأستاذ .

فإذا تصرف المؤلف بالرأى مرة على نحو يتحلل به من قيود الحيدة لم يغلق على القارئ باب الاستقلال بالرأى ، بل يجد نفسه حجة على الرأى المستقل وعلى المخالفة بالفهم والاستدلال .

ولم يهمل المؤلف من تقسيم مدارس النقد التى انتهت إليها مذاهب المعاصرين ، ولكنه جاء بها متفرقة فى مناسباتها ومعارض النظر إليها خلال الكلام على أساليب الكتّاب والنقاد ، ولعله كان يستطيع أن يوفق بين إيراد المناسبة فى مواطنها المتفرقة خلال الصفحات وبين الكلام على مدارس النقد جميعًا فى فصل مستقل يحقق فيه انتساب كل ناقد إلى مدرسته النقدية ولا يدع أشتات المناسبات موزعة بين الصفحات والفصول ، تفتح الباب للخطأ الكثير عند تقسيم الكتّاب والنقاد على حساب «المدارس» والأذواق .

ونود أن نجتزئ هنا بمثل واحد على عادتنا فى البحوث الموجزة التى تضيق عن شروح الإسهاب ومطارح الاستشهاد .

إن مدارس النقد جميعًا توشك أن تنحصر فى ثلاث :

مدرسة التحليل النفسى ، ومدرسة الدراسة الاجتماعية ، ومدرسة الأذواق الفنية .

ومدرسة التحليل النفسى هى أقرب المدارس إلى الرأى الذى ندين به فى نقد الأدب ونقد التراجم ونقد الدعوات الفكرية جمعاء ، لأن العلم بنفس الأديب ، أو البطل التاريخى يستلزم العلم بمقومات هذه النفس من أحوال عصره وأطوار الثقافة والفن فيه ، وليس من عرفنا بنفس الأديب فى حاجة إلى تعريفنا بعصره وراء هذا الغرض المطلوب . ولا هو فى حاجة إلى تعريفنا بالبواعث الفنية التى تميل به من أسلوب إلى أسلوب .

وللنقد ـ كما تقدم ـ مدرسة أخرى محترمة كثيرة الأنصار فى العصر الحديث على الخصوص ، بعد استفاضة البحوث حول الدعوات الاجتماعية وعلاقة الأديب بمطالب عصره . وموضع الملاحظة على هذه المدرسة أن الذى يعرفنا بأحوال المجتمع وحسب لا يستطيع أن يعرفنا بأسباب الفوارق الكثيرة التى تشاهد بين عشرات الأدباء من أبناء العصر الواحد ، ولا غنى له عن الرجوع إلى «النفسيات» مع التعويل على «الاجتماعيات» فى مسائل الأدب والتاريخ .

أما المدرسة الفنية فهى مدرسة البلاغة والذوق ومدرسة المعانى الرائقة والتعبير الجميل ، وهى تلجئنا لا محالة إلى ذوق الأديب وذوق الناقد على السواء ، ومتى وصلنا إلى الذوق فقد وصلنا إلى «النفسيات» ووصلنا قبلها إلى الاجتماعيات على الإجمال .

إذا وضحت الفوارق بين هذه الفوارق وضح معها الخطأ الذى جعل الباحث النابه الأستاذ محمد خلف الله يسلك الدكتور طه حسين بين نقاد التحليل النفسى ، ويكاد أن يسلكنى بين هؤلاء النقاد من باب الإضافة ، لا من باب الأصالة ولا من باب التعميم الذى يشمل الكلام على شخوص «العبقريات» وشخوص الأدباء الكثيرين أمثال ابن الرومى وأبى نواس وأبى الطيب وأبى العلاء إلخ .

ولقد أدى السهو عن هذه الفوارق بين المدارس إلى هذا الخطأ فى تقدير باحث من خيرة الباحثين عندنا فى تواريخ الفكر والأدب ، فهو الذى ساق الأستاذ خلف الله إلى مخالفة الدكتور طه حسين نفسه فى مذهبه النقدى ، وهو الذى صرح غير مرة أنه لا يحب للأدباء أن يشغلوا أنفسهم بالدراسات النفسية كلما عرضوا لقرائح الشعراء بالوصف والبيان ، وقد كان تطبيق التحليلات النفسية على أبى نواس أكبر وجوه النقد التى أخذها الدكتور طه على كتابنا عن هذا الشاعر ، الذى يغرى قبل غيره بتطبيق دراسات التحليل عليه .

إلا أن الأستاذ طبانة لم يضيع على القراء شيئًا ذا خطر بنسيان هذا الفصل من فصول كتابه الجامع المستفيض ، لأن تعليقاته على مناهج النقاد عصراً بعد عصر قد تكفى كل الكفاية لتحقيق الغرض من تأليف أمثال هذا الكتاب ، وذلك هو بيان النقص عند أدعياء النقد بين المعاصرين ، وهى وجوه شتى من النقائص الكثيرة قد تتلخص فى سطر واحد يغنى عن صفحات . . ففى سطر واحد يدل المؤرخ على أدعياء النقد الحديث كل الدلالة حين يقول عنهم إنهم نقاد بغير أداة .

إن الناقد الذى توافرت له أداة النقد من المعرفة واللغة والأمانة والاطلاع على مراجع النقاد هو أديب قادر على الإنتاج ، مخصب القريحة بثمرات الإجادة والافتنان ، مميز للمحاسن غير مقصور الفهم على تمييز النقائص والعيوب ، لأنه عارف بالقدرة التى تنتج المحاسن وترتفع به إلى الإجادة فى التفكير والتعبير ، وقل أن يحتاج الناقد إلى من يعلمه مواطن العيوب مع علمه بمواطن الحسنات ، لأن أجهل الجهلاء بالبناء قد يدرك عيوب القصور والصروح ، كما يدرك عيوب الخصائص والأكواخ .

وكتاب الدكتور طبانة يرفع القناع عن علة الاندفاع إلى هذه المذاهب الخاوية التى يروج لها دعاة النقد بغير أداته . . فإنهم فضوليون على موائد الأدب لا يحسنون الطهو ولا يبذلون نفقة الطعام ، ولا تستجاب عندهم دعوة الضيوف ، فلا عجب يسقطون من أداة النقد عندهم كل عدة غير عدة الدعوى بغير حجة وبغير ميزان ، وهكذا يكون النقد للأدب الذى لا تشترط فيه اللغة ولا العروض ولا المعنى ولا القياس المطرد فى منطق العقول . . كلا . . . بل لا يشترط فيه العقل ولا يراد فيه من الأديب والناقد غير الخوض فى لجاج مهزول مجهول ، لا معقول ولا مقبول .

مِـــــــرْدَاد

قصة لا تقبل التلخيص ، ولا تعرفها حق معرفتها إلا بأن تقرأها من الألف إلى الياء ، أو من صفحتها الأولى إلى صفحتها الأخيرة ، وتعود إليها بعد ذلك كلما شئت أن تعود فستطلع منها على معنى جديد .

هذه هى قصة «مرداد» التى ألفها الأديب اللبنانى الكبير الأستاذ ميخائيل نعيمه بالإنجليزية ، وبلغ بها القمة بين عليا القمم التى ارتقى إليها المؤلفون العصريون فى سائر اللغات .

وهى لا تقبل التلخيص لسببين : أحدهما أنها تجربة روحية ، وكل تجربة فهى كالروح نفسها كلٌ كامل يستعصى على التجزئة ، ولا تكون التجزئة بالنسبة إليه إلا كما يكون التفتيت بالنسبة إلى البنية الحية ، يسلبها الحياة ويرد الأعضاء منها إلى أشلاء .

والسبب الآخر الذى يستعصى بها على التلخيص أنها تخاطبك بلغة الرموز الصوفية ، والرموز الصوفية فى جانب من جوانبها أشبه شىء بالقيم الرياضية التى تدل عليها الحروف ، فلا يغنى حرف منها عن سائرها ولا يزال كل حرف منها منطويًا على قيم مخزونة فيه ، ولكنها لا تخزن فى سواه .

ورموز الصوفية بعدُ إشارات وإيماءات ، فهى لا تقبل ا لإيجاز لأنها هى غاية غاية الإيجاز .

هذه الرموز ، أو هذه الكلمات ، هى كما قال «مرداد» بطل القصة أو رسولها فى بعض عظاته : «إن الكلمات على أحسنها إنما هى ومضات تكشف الآفاق ، فليست هى الطرق التى تفضى إلى تلك الآفاق ، وليست هى من باب أولى بتلك الآفاق نفسها ، فإذا حدثتكم . . فلا تتعلقوا بالحرف بل اتبعوا الومضة ، فتجدوا من كلماتى أجنحة قوية لفهمكم المكدود» .

وليس للقصة كذلك واقعة تقبل التلخيص ، وكل ما فى واقعتها أنها سمط تناط به الكلمات ، أو سلك تنبض فيه الومضات هنا وهناك ، وليس للقارئ أن يسأل فيها عن التجارب الحسية ما يقع منها وما لا يقع فى عالم الحس المشهور ، فإنها تغضى عن الحس عمدًا لأنها تقصد إلى الخروج منه ولا تقصد إلى التقيد به أو الوقوف عنده ، فهى فى حل من ضوابط المحسوسات .

ولك أن تقول إن الواقعة نفسها رمز من الرموز . وليست حدثًا من الأحداث ، فهى بمقياس الرموز - لا بمقياس الأحداث - تقاس ، أو هى لا تقاس ولكنها تفهم على النحو الأليق بها من التعبير .

قمة فى جبل ، يسأل عنها فتى من طلاب المجهول ، فيقال له إنها قمة الفلك ، لأن «نوحًا» بناها بعد الطوفان ليعتصم بها من الغرق فى الدنيا ، بعد أن عصمه الفلك من الغرق فى الماء ، وأوصى بنيه أن يوقدوا فيها نارًا لا تطفأ على مدى الزمن لأنها هى شعلة الإيمان ، وأن يقيموا إلى جانبها هيكلاً على صورة الفلك ، ولا يأذنوا لأكثر من تسعة أن يسكنوه ، وهم رفقاء الفلك الذين يحرسون نار الإيمان ولا يشغلون ضمائرهم بهم من هموم العيش ولا بشهوة من شهوات الجسد ، ويأتيهم رزقهم من حيث لا يحتسبون ، ويسوق إليهم القدر تاسعهم كلما فقدوا واحدًا منهم ، وعليهم أن يتقبلوه كلما طرأ عليهم ، لأنه لا يأتيهم إلا من عند الله .

ويشتهر هيكل الفلك فيقبل عليه الزوار بالهدايا ، وتكثر الهدايا فيملك الرفقاء حبوسًا فى الأرض تملأ خزائنهم بالخيرات ، ويتولى الرياسة فيه - زمنًا من الأزمان - رفيق جشع يدعى «شمدام» فيرفض الضيف التاسع حين ساقه إليه القدر ، لأنه أحس فيه سرًا يجهله ويخشى أن يرشحه للرياسة ، ثم يقبله خادمًا فى الهيكل ، فيقضى فى الخدمة سنوات يتجلى فى خلالها سره للرفقاء ، فيقتدون به ويلتمسون عنده الهداية ، ويغار منه الرئيس فيصابره زمنًا ثم يغرى به أمينًا فى جواره فيعتقله ويقصيه عن الهيكل . ولكنه يعود إليه بسره الذى يحطم القيود ويتحدى السلطان ، ويحمل الرفاق فى الفلك ويترك «شمدام» طيفًا مرصودًا يحوم حوله مغلق الفم معتقل اللسان .

ذلك هو «مرداد» بطل القصة أو رسول الكتاب .

وإنه ليرصد «شمدام» إلى اليوم المعلوم فى انتظار وافد له علامة ، وعلامته أنه يصعد إلى القمة من أوعر الطرقات إليها ، فإذا حان اليوم المعلوم وصعد الوافد إلى

القمة جائعًا عاريًا منزوفًا منهوكًا بغير سند ولا وقاء ، فتلك علامته التى تطلق لسان شمدام ، فيروى له قصته ويسلمه كتاب «مرداد» .

وكتاب مرداد هذا هو وصاياه التى باح بها لتلاميذه ، وهى الوصايا التى لا نلخصها فى هذا المقال ، لأنها كما أسلفنا لا تقبل التلخيص ، ولكننا ننقل منها فقرات من هنا وهناك فى مختلف الصفحات ، بغير ترتيب مقصود .

عندما خلق على الأرض أول إنسان وقف فى ناحية من السماء ملكان يتحاوران فجرى بينهما هذا الحوار :

الأول - لقد ولد للأرض طفل عجيب ، فهى تسطع بالضياء . .

الثانى - ملك مجيد ولد للسماء فهى تخفق بالفرح .

الأول - إنه ثمرة القرآن بين السماء والأرض . .

الثانى - إنه الوحدة الأبدية - وحدة الأب والأم والوليد .

الأول - به ترتفع الأرض . .

الثانى - فيه تتحقق الماء .

الأول - النهار نائم فى عينيه .

الثانى - الليل يقظان فى فؤاده .

الأول - صدره وكر العواصف . .

الثانى- حنجرته سلم الألحان .

الأول - ذراعاه تعانقان الجبال . .

الثانى - أصابعه تقطف النجوم .

الأول - البحار تزمجر فى عظامه .

الثانى - الشموس تجرى فى عروقه .

. . . .

الأول - حول قدميه قيود الغد . .

الثانى - فى قلبه مفتاح القيود .

ويمضى الحوار بين الملكين على هذا النسق حين يكون شيطانان فى الطرف الآخر من الكون يتناجيان بهذا الحديث :

الأول - بطل ظافر دخل فى صفوفنا ، وبعونه نحن منتصرون . .

الثانى - بل جبان رعديد موسوم الجبين بالخيانة ، ولكنه مخيف فى خوفه وبكائه .

الأول - ذهنه ثاقب دؤوب . .

الثانى - سمعه ثقيل بليد ، ولكنه خطر فى الثقل والبلادة .

. . . .

الأول - لهفته على خبزنا وظمؤه إلى خمرنا ، هما المطية له فى حومة الكفاح .

الثانى - بالجوع الذى لا يشبع ، والظمأ الذى لا يروى ، سيظفر فلا يقهر ، ويثير الفتنة فى هذا المعسكر .

الأول - ولكن الموت قائده الذى يأخذ بزمان المطية . .

الثانى - وبالموت قائدًا سيدوم خالدًا .

إذا أثبت شيئًا نفيت نقيضه ، وإذا أثبت نقيضه نفيته ، والله لا نقائض فيه فكيف تثبته أو تنفيه؟

ازحف حيث لا تستطيع أن تمشى ، أو امش حيث لا تستطيع أن تجرى ، واجر حيث لا تستطيع أن تطير ، وطر حيث لا تستطيع أن تجمع الكون كله إلى قرار فيك!

إن الصاعقة لن تضرب بيتًا إن لم يكن ذلك البيت قد جذبها إليه ، وعلى البيت حساب فى خرابه كحساب النار التى سقطت عليه!

الضعيف مع الضعيف وقر ، ومع القوى أمانة مستحبة . . ابحثوا عن الضعفاء! إن ضعفهم هو قوتكم!

إنك لا تعلم ما تسأل ياميكايون : أتود الخلاص من مخلصك؟

صدقنى يا شمدام ، أن الحياة التى يحياها الناس ، والموت الذى يموتونه إن هما إلا سبات وغيبوبة ، ولقد جئت لأوقظ الناس من سباتهم وأخرجهم من كهوفهم وجحورهم إلى الحياة الطلقة التى لا تموت . صدقنى لأجلك أنت لا لأجلى .

لا تسألوا الأشياء أن تلقى عنها قناعها . ألقوا أنتم أقنعتكم عن أنفسكم فإذا بالأشياء سافرة أمامكم!

ولا تسألوا الأشياء أن تفض عنها خواتيمها . فضوا أنتم خواتيم أنفسكم ، وكل ما ترونه بعد ذلك ترونه غير مختوم .

ما الحب فضيلة . الحب ضرورة . ضرورة ألزم من الخبز والماء ، وألزم من النور والهواء!

بذور الحق كائنة فى كل إنسان وفى كل شىء . وليس عملك أن تبذر الحق ، وإنما عملك أن تهيئ له موسمًا صالحًا ينجم فيه .

الصبر صحة حين يركن إلى الإيمان ، فإن لم يكن معه إيمان فهو شلل!

لهذا أقول لكم : إن صليتم من أجل شىء ، فلتكن صلاتكم أولاً وآخراً من أجل «الفهم» .

لا عجب يا بنون أنك دعيت بالقاضى الحكم ، والقاضى الحكم يتشبث بمنطق الدليل فى القضية قبل أن يحكم . أيطول عهدك بالقضاء هكذا ولا تعلم أن نفع المنطق الأكبر أن يخلصك منه لتصل إلى الإيمان ، ويصل بك الإيمان إلى «الفهم»؟!

المنطق عكاز الكسيح ، ولكنه وقر على السابق العداء ، ووقر أفدح من ذاك على كاهل ذى الجناح!

تلك قبسات من كتاب «مرداد» نقلتها وأنا أقلب صفحاته على غير ترتيب مقصود وهى لا تلخصه ولا تجمله ، وقصارى الأمر فيها أنها كقبضة تملأ اليد من خزانة حافلة بالجوهر النفيس ، وهى تدل على قيمة الخزانة كلها إذا علمت أنها تتسع لألف قبضة من هذا القبيل .

وقد اطلع على الكتاب ناشرون من الإنجليز فوصفوه بأنه كتاب «غير عادى أو غير مألوف» .

وهو كذلك غير مألوف . وأصدق من ذاك عندى أن يقال انه «كتاب ذو ملامح» يذكرك بكتب أخرى قرأتها من هذه الأسرة ، وإنها لأسرة يتشابه فيها الإخوة بالملامح ، ويختلفون بالشواغل والأعمال ، كما يتشابه الإخوة ويختلفون فى كل سلالة .

ولقد كنت أذكر وأنا أقرأ كتاب «مرداد» كتبا أخرى تمت إليه بملامحها البادية للنظر ، وهى سفر الجامعة من كلام سليمان الحكيم ، و«رحلة الحاج» من كلام جون بنيان ، وهكذا قال «زرادشت» من كلام نيتشة .

ولكن رسالة الجامعة حكمة الأمان ، ورسالة بنيان حكمة القلق ، ورسالة زرادشت حكمة الكفاح ، ورسالة «مرداد» حكمة «الفهم» أو الفهم البصير .

وليس الأمان غاية ، لانه راحة فى طريق الغاية . .

وليس القلق غاية ، لأنه دافع من وراء ، وليس بهاد من أمام . .

وليس الكفاح غاية ، لأنه سعى يتجدد . .

والفهم البصير هو غاية القلق وغاية الكفاح ، وكتاب «مرداد» بشير بهذه الغاية التى تتقاصر دونها الغايات .



عَالمُ الغَـدِ

عالم الغد ، أو النظام العالمى الجديد هو خلاصة فلسفة «ولز» التى دأب على نشرها فى السنوات الأخيرة . وهى فلسفة تدور فى جملتها على محور واحد قلما تعدوه ، ونعنى به مستقبل النظم الحكومية والمبادئ الأخلاقية فى العالم الذى نرجوه : عالم الحضارة والسلام .

وهذا الكاتب العالمى - ولز - من أكفأ الكتاب لخوض هذه المباحث والإجادة فيها ، لأنه عاصر الحوادث الكبرى فى التاريخ الحديث ، ونظر إليها بعين الفتى ابن العشرين وعين الرجل ابن الأربعين وعين الشيخ ابن السبعين والثمانين ، واستعد لفهمها بثقافة علمية طويلة مشتركة فى كثير من العلوم الطبيعية والمعارف التاريخية والفلسفية ، فاطلع على الكيمياء واستمع إلى العلامة الجليل الأستاذ هكسلى الكبير فى علم الحياة ، وساهم فى الصناعات الآلية ، ومارس النقد والقصة والتاريخ ، وطبع على حب الخير لبنى الإنسان وكراهة البغاة والمتجبرين ، وصعد فى سلم المعيشة من طبقة الطفل ابن بائع الصينى الفقير والخادمة الوضيعة إلى طبقة السراة الذين يحسبون دخلهم بعشرات الألوف .

قيل إنه تنبأ بصنع الدبابة قبل الحرب العالمية الماضية بأكثر من عشر سنين ، وقيل إنه صاحب الفضل - أثناء تلك الحرب - فى اختراع وسيلة النقل التى عرفت باسم التلفراج . وقيل إنه عاون حكومته بقدرته الفنية كما عاونها بقدرته الكتابية ، ولكنه فى نبوءاته العلمية أو تحقيقاته الصناعية لا يتجاوز مرتبة الصانع الماهر والمخترع الناجح ، وليست به حاجة إلى أكثر من رسم «تصميم» الآلة المخترعة لتصبح النبوءة عنها فى حكم الواقع الملموس ولا تبقى منها بقية للمشاهدة العيانية غير التنفيذ .

أما النبوءة فى مستقبل النظم السياسية والمبادئ الأخلاقية فى عالم الغد فتلك هى المرتبة التى لا تسمو إليها كل نفس ولا يحيط بها كل خيال ، ولابد لها من

خصال روح ومدارك عقل ومزايا خلق ومثابرة جهد لا تتهيأ لغير الصفوة المختارين من الدعاة والمرشدين .

كذلك لا يفهم من خدمة «ولز» لحكومته فى الحروب العالمية أنه من جملة أولئك «المستخدمين» السياسيين الذين تستغرقهم مصلحة الدولة فلا تدع فيهم فضلة لخدمة «النوع الإنسانى» كله ، أو خدمة العالم على اختلاف أجناسه وأقوامه . فإنه لما حيل بينه وبين التصريح بآرائه الجريئة خلال الحرب العالمية الماضية لم يحفل بالرقابة المضروبة على الأقلام ، ولا بالعقوبة التى تصيبه كما أصابت غيره من أحرار المفكرين ، وأقدم على طبع كتابه عن الحرب والمستقبل غير متكرث بأوامر الرقيب ، وهى مجازفة فى البلاد الإنجليزية قد تسقط بالكاتب إلى الحضيض ، ولكن الرجل قد جرى فيها على شنشنة معروفة فيه ، وهى تقديس حرية الرأى فى كل وقت وكل حالة ، وعلى الرغم من كل خطة وكل ضرورة ، والإيمان بأن هذه الحرية هى ضمان السلم والتقدم فى عالم الغد المنشود .

ويتنبأ «ولز» ـ أو يرجو على الأصح ـ أن يصير العالم على نظام متحد فى الحكومة لا تجور فيه دولة كبيرة على دولة صغيرة ، وأن هذا النظام «سيتم خطوة خطوة هنا وهناك» كما قال فى الكتاب الذى نحن بصدده . كيف؟ قال : «كما تم ابتداع الطيران ، وكما تمت إلى الآن منظمات عالمية كاتحاد البريد والصحة البحرية ومقاومة الرقيق والتعاون البوليسى وجماعات الصليب الأحمر وما إليها» . أو كما قال فى تاريخه الموجز للعالم : «ربما تنبهت الدنيا يومًا ، فإذا هى محكومة من حيث لا تشعر فى الشئون المشتركة بينها كما تحكم المنظمة الواحدة ، وهى مع ذلك يعز عليها أن تدرك أن حكومة عالمية قائمة . .» .

ولا يعتمد ولز على تدبيرات الساسة وإجراءات الحكومات كما يعتمد على التعليم والدعوة الروحية أو الفكرية ، ويشمل بالتعليم أمم آسيا التى يحكمها المستعمرون فيقول عن هذه الأمم : «إن عددًا كبيرًا من هؤلاء الناس لهم أذهان كالأذهان الأوربية المتوسطة أو خير منها ، وإنك لتستطيع فى جيل واحد أن تثقف العالم كله إلى مستوى خريج كمبردج ـ وهو ليس بالمستوى الشامخ جدًا ـ إن كان لديك ما يكفى من المعاهد والأجهزة والمعلمين» . ثم يتساءل : «لم لا نقرر أن الاتحاد حيثما امتد يعنى تعليمًا قويًا جديدًا فى البنغال وفى جاوة وفى حكومة الكنغو الحرة كما فى تنيسيا أو جرجيا أو اسكتلندا أو أيرلندا؟ لم لا نقل بعض

الإقلال من التفكير فى التحرير التدريجى بالتصويت وتجارب الاستقلال المحلى وما إليهما من الأفكار القديمة؟ ونكثر بعض الإكثار من تحرير العقل ،لم لا نترك هذه الشقشقة القديمة عن الشعوب التى لم تنضج سياسيًا؟» .

ولا يفصل ولز بين التقدم السياسى والتقدم الاقتصادى فى التوجه بالأمم إلى هذه الغاية المرموقة من الوحدة العالمية ، ولكنه لا يبالى بوحدة العملة كما يبالى بوحدة المعيشة ووحدة التربية ، لأنه لا قيمة للنقد ولا معنى لتوحيده إن لم يكن عنوانًا على معيشة واحدة أو نظرة واحدة إلى أغراض الحياة وخيراتها ووسائل المتعة فيها .

ولن تنجح هذه الوحدة ما لم تقم على الاعتراف بحقوق الإنسان بغير تمييز بين العقائد والأجناس والألوان ، وهى تتلخص فى حق الغذاء والكساء والعناية الطبية والتعليم الكافى وحرية الاشتغال بالصناعات وحرية المعاملة وحماية النفس والملك وحرية الانتقال فى أنحاء العالم ومنع السجن إلا لجريمة ومنع التجنيد وما إليه إلا بالاختيار .

ويعتقد «ولز» أن الثورة لازمة للتقدم فى هذه الوجهة الإنسانية الشاملة ، ولكنها ثورة من نوع غير نوعى الثورة اللذين عرفهما البشر فيما مضى ، ويسميهما بالثورة الكاثوليكية والثورة الشيوعية ، لأن الثورة الأولى تقترن بتاريخ الأمم الكاثوليكية أو التى تجاهد مع الكنيسة ، كثورات فرنسا وإسبانيا والمكسيك وأمريكا الجنوبية ، ولأن الثورة الثانية هى وليدة المؤامرات أو التنظيمات العرضية التى تدل على تطور باطنى يتناول ضمير الإنسان ويرتفع به فى مدارج الأخلاق والآداب .

وإنما ثورة ولز ثورة صاعدة يقوم بها أوفر الناس نصيبًا من الثقافة والبواعث الخلقية والقدرة على التوجيه والإيحاء وتنبيه الهمم إلى التشبه والاقتداء .

ومن أسالب التعليم اللازم لتحقيق هذه الثورة تحقير من تعود الناس أن يعظموهم من السفاحين والطغاة المعتدين ، وهو لا يصطنع الكذب لإقناع الناس بحقارة هؤلاء «الأبطال» المقدسين ، لأن الوقائع التاريخية كافية لتمثيلهم أمام الناس فى الصورة المزدراة ، فلم يكن لهم نصيب عظيم من العقل أو الملكات الذهنية ، وأعجب من ذلك أنهم لم يكونوا على نصيب عظيم من الرجولة ، على خلاف ما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى . فالإسكندر كان له عاشقون ، ويليوس قيصر كان يقال عنه إنه رجل كل امرأة وامرأة كل رجل ، والزأربوس كان يسعى إلى الدير ليخرج منه فتى كانت زوجته تهواه ، ونابليون كان فى حياته الشخصية كما يعلم قراء تراجمه

الخفية ، وكان بعد موته موضع العجب بين المشرحين لفرط المشابهة فى تكوينه بين جسده وأجساد النساء .

وقد حرص ولز فى تواريخه العالمية على تمثيل هؤلاء «الأبطال» فى صورتهم الصحيحة ، لتذهب عنهم تلك الهالة الكاذبة التى تغرى الناس بسفك الدماء أو تعظيم من يسفك الدماء ، ومما توخاه فى ذلك أن يفرق الناس بين القدرة على التعمير والقدرة على التدمير ، وأن يبطلوا الإعجاب بالطغاة من طريق الإعجاب بالقوة والجبروت ، لأن الطغاة فى الواقع أصحاب مزاج خاص يرشحهم لتلقى الصناعة الممقوتة ، وليس من اللازم أن يكون ذلك المزاج مقرونًا بالبأس والفحولة والاقتدار .

أما الدواعى الفكرية التى تدعو الكاتب الكبير إلى انتظار هذا التغيير العالمى فهى من قبيل النتائج المحتومة لا من قبيل الأمانى والأحلام . لأن المخترعات الحديثة قد ألغت المسافات والأبعاد فأصبحت العزلة والتحصن وراء الحدود ضربًا من المحال ، ومتى زالت الحدود على الأرض فلا سبيل إلى بقائها فى عالم النظم السياسية : كان ذلك ممكنًا فى عهد الحصان والسيف والقوس والبندقية ، ولكنه لا يمكن ولا يدوم طويلا إن أمكن فى عصر الطيارة والكهرباء ومحدثات العلم التى أوشكت أن تسبق الخيال بالعيان .

وإلى جانب هذه الغير العلمية تندفع البواعث البيولوجية بالعالم إلى حالة غير حالته اليوم وغير حالاته فيما تقدم من أطوار التاريخ ، لأن نشوء الملايين من الشباب القلق الذى يواجه معضلات الكون وينتظر عليها جوابًا غير تلك الأجوبة المسكتة التى كانت تريح عقول الآباء والأجداد هو الحافز «البيولوجى» الدائم إلى التغيير فى هذا الاتجاه . لأن الفشل قد صحب القادة والزعماء الذين يصرون على بقاء الدنيا كما كانت عليه فى مشتجر المطامع والخصومات ، ولن يفلح هؤلاء القادة فى اجتذاب القلوب إليهم بدعوة قائمة على بقاء القديم فى السياسة أو الاقتصاد أو الأخلاق .

وليس ولز شيوعيًا ولكنه اشتراكى من أنصار الأعمال الجماعية التى تحد من حرية الفرد فى الاستغلال ولا تحد من حريته فى التثمير والإنتاج . وليس هو «ديمقراطيًا» من أشياع النظم البرلمانية التى تحتكر الحزبية وأساليب الانتخاب ، ولكنه يفضل على أساليب الانتخاب التى تشيع اليوم بين الأمم الديمقراطية أساليب

التمثيل النسبى وما يتبعها من فسح المجال أمام فريق جديد من العاملين فى السياسة غير فريق المحترفين والدعاة المشعوذين .

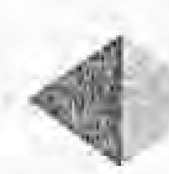
ومن تعريفاته للملكية والاشتراكية فى كتبه المختلفة يخيل إليك أن الكاتب عربى أصيل ينقل المصطلحات من لسان العرب أو القاموس المحيط . فليست الاشتراكية فى جوهرها عنده إلا نقداً مختلفاً لنظام الملكية أو نظام الامتلاك كأنه ما كان ، وليس الامتلاك من مخترعات الطبقات الاجتماعية كما يقول الشيوعيون ، لأن الملك فى حقيقته هو كل ما يدافع عنه الإنسان أو الحيوان ، وهذا هو معنى الحوزة أو الحمى أو الحرم أو الذمار كما تعرفه لغة الضاد .

قال عن روسيا وستالين : «كانت الثورة غيرها من ثورات الذى لا يملكون منذ فجر التاريخ ، استولت فيها عبادة الأبطال على الجماهير الهائجة ، ولم يكن بد من ظهور زعيم . . . وما انقضت عشرون سنة حتى أخذوا يعبدون ستالين ، وكان فى الأصل رجلاً ثوريًا على شىء من الأمانة ، طموحا غير عبقرى . . وتتم الدورة فلا تجد تغييرا ما ، كما هى الحال فى كل ثورة جموح أخرى . فقد زال عدد كبير من الناس وحل محلهم عدد كبير آخر ، وكأن روسيا تعود أدراجها إلى النقطة التى بدأت منها ، أى إلى استبدادية وطنية : جدارتها محل شك وغايتها مبهمة غير محدودة . وأنا أعتقد أن ستالين رجل أمين صادق النية ، وهو يؤمن بالجماعية فى بساطة ووضوح ، ولا يزال يؤمن بأنه يقصد الخير لروسيا والشعوب التى تقع تحت سلطانها ، وبلغ من اعتداده بنفسه ، أنه لا يصبر على نقد أو معارضة ، وقد لا يكون خلفه مثله استقامة أو عدم تحيز» .

وما اقتبسناه هنا هو مثل صالح لعبارة الكتاب كما ترجمه إلى العربية الأديبان الفاضلان الأستاذ عبدالحميد يونس والأستاذ حافظ جلال مترجمًا دائرة المعارف الإسلامية ، وراجعنا فقرات منه على النسخة الإنجليزية فألفيناها على جانب من الدقة وأمانة النقل والأداء ، مع سلاسة فى اللفظ وصحة فى اللغة ، وكل ما يلاحظ عليه سهوات أو هنات متفرقات بين صفحات لا تخل بجوهر معناه ولا تحول بين الكاتب العربى وبين النفاذ إلى اللباب الذى تضمنته النسخة الإنجليزية . كما جاء مثلاً فى الصفحة التاسعة وتكرر فى صفحات أخرى حيث يقولان : «وليست هناك ثمة حاجة» وثمة بمعنى هناك ، أو حيث يقولان فى الصفحة الأربعين : «ويجد أمثال فرنكلين روزفلت أنفسهم مشرفون» . . وهو سهو ظاهر . أو حيث يقولان : «ولم

يكن عند ألمانيا من الصناعة ما عند الناطقين بالإنجليزية فطمحت إلى الجوزاء» ترجمة لما جاء فى الأصل حيث يقول الكاتب : «وطمحت إلى مكان فى الشمس ، إلى حيز تعيش فيه» والمعنيان مختلفان . أو حيث يقولان صفحة ٦٤ : «وكلما زاد سلطان الحكومة كلما اشتدت الحاجة» ولا موضع لكلما الثانية فى الجملة .

وهذه كلها ـ كما أسلفنا ـ من قبيل السهوات والهنات ، ولا غضاضة منها على العمل النافع الذى أسدياه إلى اللغة العربية فى أوانه . لأن البحث عن عالم الغد باب لم يطرق عندنا فى أذهان أكثر الكتاب فضلاً عن أذهان أكثر القراء ، ولو عنينا به حق عنايته لوجب أن يكون لدينا فى موضوعه عشرات من الكتب المترجمة وعشرات مثلها من الكتب المبتكرة على حسب ما عندنا من الأحوال العالمية ، لأننا نحب أن نصل إلى عالم الغد عاملين مؤثرين لا تابعين متأثرين ، ونحب أن نسبقه بالتفكير والتدبير ولا ننتهى إليه لاحقين متخلفين مدفوعين مع الزحام كأنما نساق إليه مسخرين منقادين ، فترجمة هذا الكتاب فى هذه الأيام عمل مشكور «وفرض كفاية» كما يقول الفقهاء حين يميزون بين درجات الفروض ، ولكنه جدير أن يعلمنا أن النظر إلى عالم الغد فرض عين لا يسقط عن شرقى ، أو عربى فى هذا الزمان .



العَقل فِي الإسْلَام

تحكيم العقل واجب أمر به القرآن الكريم فى عشرات الآيات . فليس أكثر فيه من الآيات التى تحثّ على التعقّل والتفكّر وتنحى باللائمة على من يهملون العقل والتفكير ، وليس التفكير مقصوراً على موضوع دون موضوع فى أوامر القرآن الكريم . فالإنسان مطالب بأن يتفكر فى نفسه ﴿ أولم يتفكّروا فى أنفسهم ﴾ . . وأن يتفكر فى الكون كله : ﴿ ويتفكّرون في خلق السّموات والأرض ﴾ [آل عمران] ، وأن يجيل نظره فيما يحيط به من المشاهد والأسرار : ﴿ كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون ﴾ . . و ﴿ إنّ في خلق السّموات والأرض واختلاف اللّيل والنّهار والفُلْك الّتي تجري في البحر بما ينفع النّاس وما أنزل اللّهُ من السّماء من مّاء فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كلّ دابّة وتصريف الرّياح والسّحاب المُسخّر بين السّماء والأرض لآيات لقوم يعقلون (١٦٤) ﴾ .

والحكمة صفة من صفات الله «الحكيم» التى كررها القرآن فى شتى المواضع . فكل ما فى الكون فإنما يجرى على مقتضى الحكمة الإلهية ولا يخالف العقل السرمدى أو ينقضه فى عمل من الأعمال ، وإن قصرت عن إدراكه كنهه عقول الآدميين .

فليس بالمسلم من يقضى بتعطيل العقل وينهى عن التفكير ؛ لأن الإنسان ينكر العقل ليؤمن بالنص الذى لا اجتهاد فيه ، والنص هنا صريح متواتر فى وجوب النظر والتفكير وإطلاق هذا الوجوب على مسائل التصديق بوجود الإله ومسائل العلم بمخلوقاته والتدبر فى أوامره ونواهيه .

وغاية الأمر فيمن تكلم بشيء في إنكار حكم العقل أنه يؤمن بعقل أكبر من العقل الإنساني ، ويأبى أن يجعل هذا العقل قسطاسًا للعقل السرمدي المحيط بالإنسان وبسائر المخلوقات . فلابد للعقل الإنساني من حد يقف عنده ويلجأ فيه إلى التسليم ، وليس هذا مناقضًا للعقل الإنساني في أساسه ، ولا هو من قبيل الكفر بدين العقل والقضاء ببطلانه . لأن العقل الإنساني نفسه يعلم أنه محدود ، ويعلم أن المحدود لا يحيط بما ليست له حدود . فهو يقضي بالعقل حين يقضي بأن العقل مضطر إلى التسليم في بعض الأمور .

وقد أثرت عن بعض المتكلمين أقوال يخيل إلى الناظر فيها لأول وهلة أنها أقوال قوم ينكرون العقل ويبطلون أحكامه ولا يعولون عليه في شيء من الأشياء . ومن أمثلة ذلك سؤال من يسأل : هل تتعلق قدرة الله بالمستحيل؟ فإن الفلاسفة يقولون إن المستحيل ممتنع في العقول ، وبعض المتكلمين يقولون إن قدرة الله تتعلق بالمستحيل . فهل معنى ذلك أنهم ينقضون العقل ويحكمون بإلغائه وإلغاء كل ما يقتضيه؟ كلا . . بل هم يرجعون في ذلك إلى قضية عقلية يسلمها من يدينون بالتفكير وإن كانوا من غير المتكلمين ، لأنهم يقولون إن الله الذي خلق لنا هذا العقل قادر على أن يخلق لنا عقلا آخر يخالفه في تقدير الاستحالة والإمكان ، وقادر على أن يرفع العقل الإنساني درجة في مراتب الإدراك فيرى بعيني الإلهام الإلهي ما ليس يراه بغير ذلك الإلهام ، فهم يبنون رأيهم على «قضية منطقية» ويبطلون العقل بعقل أصح منه وأقدر على الإدراك ، وليس هذا شأن من يسقط العقل جملة واحدة من الحساب .

فالعقل أصل من أصول الإيمان في الإسلام لا شك فيه ، وكل ما هنالك أن العقل عند المسلم وغير المسلم له حدود ينتهي إليها ، وأن علماء المسلمين وحكماءهم يختلفون في رسم الأمد الذي تنتهي إليه تلك الحدود .

هذا الموضوع الدقيق هو الموضوع الذي يدور عليه كتاب «العقل في الإسلام» من تأليف الباحث الفاضل الدكتور كريم عزقول ، وربما صح أن يقال في العنوان إنه كتاب عن العقل عند «الغزالي» لأنه هو في الواقع كذلك بعد التمهيد الضروري لهذا الموضوع ، وقد قال المؤلف الفاضل في مقدمته : إن الصدق في تصوير آراء الغزالي والأمانة في نقل أفكاره والضبط والدقة في عرضها بعد محاولة فهمها على حقيقتها ، فهمًا موضوعيًا مجردًا خاليًا من كل غرض ، متحررًا من كل فكرة سابقة

هو جلُّ ما توخيته من هذه الدراسة ، تاركًا لمناسبات أخرى أمر قدر تلك الآراء والحكم عليها ، مكتفيًا ههنا بالقيام بهذا القسط المعين من واجبى الحضارى البشرى والإنسانى والقومى ، وهو تعريف القارئ العربى إلى أهم ناحية فكرية فى الحضارة الإسلامية كما عكسها دماغ أكبر مفكر فى الإسلام» .

ويشهد من قرأ الكتاب أن المؤلف الفاضل قد أحسن الاختيار ، لأن الغزالى ولا ريب أكبر نموذج للفكر الإسلامى ، يرجع إليه فى تبيان موقف الإسلام من العقل والتفكير ، وأنه قد بر غاية البر بوعده فى صدر كتابه ، فكان أمينًا نزيهًا مخلصًا فى صدق العرض وصحة البحث عن حقائق الموضوع فى مراجعها الكثيرة ، فأجمل فى كتابه كل ما يلزم أن يقال عن عناصر هذه المسألة ، ووضع العقل فى موضعه الصحيح من فلسفة الإمام العظيم أو مجموعة آرائه ومحصل تفكيره .

وخلاصة القول فى هذا البحث أن الغزالى يؤمن بالعقل ويقيس عليه المعارف والمعلومات ، ولا يستثنى بابًا من أبواب المعرفة من هذا القياس أو هذا الميزان ، فيقول : «لا أدعى أنى أزن بها - أى بموازين النظر - المعارف الدينية فقط ، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والكلامية وكل علم حقيقى غير وضعى ، فإنى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين» . . ويقول فى موضع آخر : «وزنت بها جميع المعارف الإلهية ، بل أحوال المعاد وعذاب القبر وعذاب أهل الفجور وثواب أهل الطاعة . .»

نعم إن الغزالى شك فى العقل حينًا فتساءل على لسان المحسوسات وهى تخاطب الباحث عن الحقيقة : «بم تأمن ألا تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقًا بى فجاء حاكم العقل فكذبنى ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى؟» .

ولكن الغزالى لم يستقر على هذا الشك طويلاً ، بل خرج منه واعتبر أن إبطال العقل بالشك المطلق «آفات تصيب العقل فيجرى مجرى الجنون ولكن لا يسمى جنونًا ، والجنون فنون» .

إلا أننا لا نفهم من ذلك أن العقل - عند الغزالى - قادر على إدراك كل حقيقة وكفيل بالوصول إلى كل معرفة . لأن القياس شىء والوصول شىء آخر . فنحن بالإبرة المغناطيسية نستطيع أن نعرف الهدى والضلال ، ولا يلزم من ذلك ضرورة أن الإبرة المغناطيسية قادرة على البلوغ بنا إلى مكان الهدى واجتناب مكان الضلال ،

وقد يكون تشبيه العقل بالإبرة المغناطيسية تشبيهًا غير جامع لوجوه الشبه الصحيح ، فحسبه أنه تشبيه يدل على الغرض المقصود : وهو أن العقل يصلح للتمييز بين الصواب والخطأ ولا يلزم من ذلك ضرورة أنه صالح للوصول إلى الغايات جميعًا بغير تكملة من قدرة أخرى ومعونة من «عقل» أكبر لا يلغى حكم العقل أصالة بل ينتقل به من طبقة إلى طبقة ومن مجال إلى مجال .

هذه التكملة عند الغزالى هى «الكشف» أو النور الذى يفيض على قلب الإنسان من الجود الإلهى بالرياضة والاستعداد ، وهو شىء لا ينقض العقل فى أساسه ، بل يتمم للعقل ما هو ناقص فيه ويعينه على ما يؤوده ويعييه .

ويرد على الخاطر هنا سؤال لا ينسى فى صدد الكلام عن الغزالى على التخصيص ، وهو : كيف اجتهد الغزالى ذلك الاجتهاد العنيف فى هدم الفلاسفة وإثبات تهافتهم إذا كان على إيمانه هذا بهداية العقل والتفكير؟ هل فعل ذلك لأنه يبطل الفلسفة ويلغى الأقيسة المنطقية؟ أو هو قد فعله لأنه يرى أن الفلاسفة مخطئون فى تطبيق الفلسفة واستعمال القياس؟

الرأى الأول يميل إليه كالرادى فو ، والرأى الثانى يميل إليه آسين بلاسيوس .

أما المؤلف الفاضل فهو يفصل بين الرأيين بكلام الغزالى نفسه ، وفحواه أن الفلاسفة قد أساؤوا استعمال القياس ، فمنعوا ما ليس يمنعه العقل ، وأوجبوا ما ليس يوجبه فى المسائل الغيبية ، و«أن ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع فى إيساغوجى وقاطيغورياس التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشىء منه فى علومهم الإلهية» .

فليس اللوم إذن على المنطق بل على المناطقة ، وليس اللوم على العقل بل على الذين يوجبون به ما ليس بواجب ويمنعون به ما ليس بممنوع .

ونعتقد أن التوفيق قد لازم المؤلف فى جميع تقريراته وتمحيصاته ولم يفارقه بعض المفارقة إلا فى مقام واحد وهو مقام المقابلة بين الغزالى والفلاسفة والأوربيين .

مثال ذلك مقابلته بين الغزالى وديكرت حيث يقول : «إنه قد تنبه ستمائة سنة قبل الفيلسوف الفرنسى ديكرت إلى أن هذا التحديد - تحديد اليقين - ينبغى أن يكون حكمًا بديهيًا لا اختياريًا . وبهذا سلم من التناقض الذى وقع فيه ديكرت ،

إذ ظن أنه وضع لليقين تحديدًا اختباريًا ، بينما كان فى الواقع قد عرف ماهية اليقين قبل الاختبار . فديكرت ظل ممتنعًا عن تحديد اليقين إلى أن عثر على حقيقة يقينية هى : أفكر . إذن أنا موجود . وظن أنه بواسطتها قد أدرك ماهية اليقين واستنبط تحديده . على أنه سها عن باله أنه لابد كان يعرف ما هو اليقين من قبل حتى عرف أن هذه الحقيقة المعينة هى حقيقة يقينية» .

والإنصاف بين الحكيمين أن معرفة الشك تستلزم معرفة اليقين ، سواء ثبت بالاختبار أو ثبت بالبداهة . فلا يقول قائل إن هذا مشكوك فيه إلا إذا عرف ما يطلب وعرف أن اليقين غير مشكوك فيه ، ولا يناقض الباحث نفسه إذا وفق بين البداهة والاختبار بمثل من الأمثال .

كذلك أراد المؤلف أن يفرق بين مذهب الغزالى ومذهب دافيد هيوم فى إنكار الأسباب فقال : «أرى من الضرورى توضيح فكرة عن موقف الغزالى قد تكون غامضة عند البعض مشوهة عند البعض الآخر من المشتغلين بالفلسفة العربية . فإنه من الشائع عند الكثيرين من هؤلاء أن الغزالى قد نفى مبدأ السببية ، ولذا تراهم يشبهونه بالفيلسوف الإنجليزى داود هيوم ويفاخرون أهل الغرب بسبق الغزالى ذلك الفيلسوف إلى نفى هذا المبدأ . على أن من تعمق فى فهم رأى هذين المفكرين فى السببية وجد أن فكرة الواحد تختلف جوهريًا عن فكرة الآخر . وإن كان يجمع بينهما وجه من وجوه الشبه العرضية . فإن داود هيوم لا يعتقد بالمبدأ القائل بأن لكل سبب نتيجة ، وهو ينفى كون العلاقة بين السبب والنتيجة علاقة ضرورية . . . أما الغزالى فإنه بالعكس يؤمن بضرورة المبدأ القائل إن لكل سبب نتيجة . . فالله - تعالى - فى نظره هو السبب الحقيقى الوحيد لكل حوادث الكون . . .»

ونحن لا نرى أن الغزالى أنكر مبدأ السببية ، كما ذكرنا ذلك فى مقالنا عن الأسباب بينه وبين ابن رشد بمجلة الكتاب ، ولكننا نرى أن داود هيوم لم ينكر العلاقة بين المقدمة والنتيجة فى الأقيسة المنطقية ، وإنما أنكر أن يكون السبب فى المشاهدات الاختبارية ثابتًا بالبداهة بغير تجربة محسوسة . فعلمنا بالنار لا يلزم منه بالبداهة علمنا أنها تقتلُ من يحترق بها قبل أن نشاهد ذلك بالتجربة والاختبار ، ومعنى ذلك أن السببية المنطقية قائمة لا شك فيها . ولكن اقتران الحوادث شيء وتلازم المقدمة والنتيجة فى البداهة العقلية شيء آخر ، ولولا ذلك لما أنكر هيوم علاقة السببية فى المشاهدات المحسوسة ثم قال إنه ينكرها لهذا السبب أو لهذا

الدليل . . فإن الذى يقدم لنا سببًا لإنكاره لا ينكر مبدأ السببية فى أساس التفكير ، وعلى هذا لا يقال إن المشابهة بين الغزالى وهيوم عرضية فى هذه المسألة ، إذ هى مشابهة تمتد من العرضيات إلى الجوهر الأصيل .

وزبدة ما يقال بعد هذا فى كتاب «العقل فى الإسلام» أنه كتاب محقق للغرض من البحث فيه ، مستخلص من اطلاع كاف وعزيمة صادقة على التمحيص والتجرد من الأهواء ، ولا يؤخذ عليه شىء غير هنات هينات من قبيل ما أشرنا إليه ، وغير عبارات إفرنجية التركيب قد يدل عليها بعض ما اقتبسناه من شواهد الكتاب ، وحسب المؤلف الفاضل نجاحًا أنه أنجز ما وعد بمثل هذا التوفيق النادر فى أمثال هذه المؤلفات .

الكُتبُ بيْنَ الإهْدَاءِ والشِّراءِ

كان الدكتور شبلى شميل ـ أول من بشر بمذهب داروين فى اللغة العربية ـ طبيبا يعالج المرضى ويشتغل بالمباحث الفكرية والاجتماعية ، ويميل من مذاهب الاجتماع إلى مذهب المعتدلين من الاشتراكيين .

وكانت عيادته لا تعمل ، لأن المرضى كانوا يتجنبونه ويعتقدون أن الله لا يشفى مريضًا على يديه ، لاشتهاره بالكفر والإلحاد .

وأراد أن يطبع مجموعة رسائله ومقالاته فلم يستطع ، لأنها كانت تقع فى مجلدين ضخمين ، فاكتتب له بالمبلغ اللازم بعض المعجبين به ، وشاء الرجل أن يعلن جميلهم فنشر أسماءهم فى ذيل المجلد الأول ومعها بيان ما تبرعوا به من كثير أو قليل على السواء .

وأعلن أن ثمن المجلدين معًا مائة قرش .

فاستعظمت الثمن وكتبت إليه بين الجد والدعابة أقول إنه اشتراكى من طراز عجيب ، لأن الاشتراكيين يستكثرون على الأغنياء احتكار المال ، فإذا به يحتكر لهم العلم ويحرم منه كل من لا يستطيع بذل جنيه فى كتاب ، وهم ألوف وملايين .

فوقعت الدعابة من صاحبنا موقع الإقناع ، وأرسل إلىّ الكتاب هدية بعنوانى فى أسوان وأعلن فى الصحف أنه قد خصص مائة نسخة من الكتاب لطلابه من فقراء القراء .

على هذا المبدأ ـ فيما أعتقد ـ يصح إهداء الكتب واستهداؤها : مؤلف لم يتكلف شيئًا فى طبع كتابه ، وقارئ لا طاقة له بشراء الكتاب . ففى هذه الحالة يحسن بالمؤلف أن يخصص من كتابه نسخًا للإهداء ، ولا يعاب على القارئ غير المستطيع أن يستهديه .

أما الأندية والجماعات فلا حق لها فى استهداء كتاب على الإطلاق كائنًا ما كان ثمنه لأن الجماعة أقدر من الفرد على الشراء ، ولأن النسخة الواحدة يشتريها ناد من الأندية التى يختلف عليها العشرات والمئات من الأعضاء هى فى الحقيقة خسارة على المؤلف ، إذ كانت تقوم فى النادى مقام مائة نسخة أو مائتى نسخة يشتريها آحاد متفرقون .

كتبت فى هذا الموضوع منذ سنوات ، وأثاره الأستاذ الصاوى فى الأيام الأخيرة ، ولا يزال على ما يظهر فى حاجة إلى إعادة وإفادة ، لأن الطلبات التى من هذا القبيل تعاد فى كل أسبوع .

ولو أننى أتناول هذا الموضوع لما يعنينى خاصة لاستطعت أن أجيب بكلمة موجزة تغنى عن الإسهاب ، كتلك الكلمة التى أجاب بها الضابط التركى حين حاكموه لأنه لم يطلق المدافع تحية للأمير حين عبر بقلعته .

سألوه : لم قصرت فى تحية الأمير؟

فقال : عندى أسباب كثيرة .

سألوه : ما هى؟

فقال : أولاً لم يكن فى القلعة بارود .

قالوا : حسبك . فلا حاجة إلى بقية الأسباب .

وفى وسعى أنا أن أقول للأندية والجماعات - وقد قلت ذلك غير مرة - إننى لم أطبع منذ خمس عشرة سنة كتابًا على نفقتى ، وإنما يتولى الناشرون طبع كتبى على نفقتهم ، ولا يخصنى من نسخ الكتاب إلا عدد محدود أحتفظ به لإعادة الطبع أو للإهداء إلى زملائى الذين يهدون إلىّ ما يؤلفون .

ولكن الموضوع جدير بأن يتناول من غير هذه الوجهة ، ولا حاجة بى أن أقول إننى ، مع ما قدمت ، أهدى ما أستطيع إهداءه لمن لا يستطيع شراءه ، فليس المهم فى هذه المسألة بضع نسخ تهدى أو لا تهدى وتشترى أو لا تشترى ، وإنما المهم ما وراءه ذلك كله من الدلالة على قيمة الثقافة أو قيمة المطالب الفكرية فى البلد وهى شىء جدير بعناية الكتاب والقراء .

لو كانت المطالب الفكرية دخلت عندنا فى حساب الضروريات التى لا غنى عنها

لنظر الناس إلى استهداء كتاب كما ينظرون إلى استهداء رغيف أو ثوب أو طربوش ، وهم يأنفون من استهداء شيء من هذه الأشياء .

ولكن المطالب الفكرية لا تزال بين الكثيرين منا معدودة من النوافل التى لا يعيبك أن تقصر فى اقتنائها .

فأنت تملكها أو لا تملكها ، وتستهديها أو لا تستهديها ، فليس فى ذلك ما يلاحظ وليس فيه ما يعاب .

إنك تلمح هذا فى كثير من العادات التى تشمل الأغنياء والفقراء .

دخلت بعض القصور التى بنيت فى الريف على أحدث طراز ، فلم أجد فيها مكانًا للمكتبة ، وفى بعضها مع ذلك مكان للصور المتحركة .

وسمع الناس أن أديبًا باع كتابًا ببضع مئات من الجنيهات ففغروا الأفواه دهشة واستعظامًا ، وقد سمعوا فى المجلس نفسه أن مغنيًا تناول ثلاثة أضعاف ذلك المبلغ من أجل أنشودة فى رواية سينمائية فلم يستغربوا خبر الغناء كما استغربوا خبر التأليف!!

وقد يبدو لنا - حتى من الناشر الجاهل وهو يعيش من الكتب ويقتنى منها البيوت والضياع - أن تأليف الكتب عمل ليست له حقوق ، وأن المؤلف لا يحق له أن يربح من كتبه ما يقيم أوده . فإذا تبين له أن مؤلفًا يتطلع إلى حصة من الربح تساوى حصته ، دخل فى وهمه أنه مغبون وأن ذلك المؤلف يختلس منه حقه ويشتط عليه فى طلبه ، وهو على أية حال لا يصنع للكتاب شيئًا غير أن يعرضه لشاريه أو يرسله إلى طالبيه .

وحتى الساعة لم يوجد فى الشرق العربى كاتب واحد يستطيع أن يتخذ من تأليف الكتب صناعة مستقلة عن غيرها ، وقد وجد فى الأقطار الأوربية مئات من الكتّاب يؤلف أحدهم كتابًا فى كل سنة أو فى كل سنتين ، ويعيش من بيعه وترجمته عيشة الموسرين ، بل عيشة كبار الموسرين .

فالمسألة هينة إذا نظرنا إلى عدد النسخ التى تهدى أو تستهدى ، ولكنها ليست بهينة إذا نظرنا إلى دلالتها على قيمة المطالب الفكرية فى بلادنا ، وعرفنا منها أن هذه المطالب لم تدخل بعد عندنا فى حساب الضروريات .

إن الكتب يجب أن تنشر بين الأغنياء والفقراء . ولكن من هو المسئول عن نشرها؟

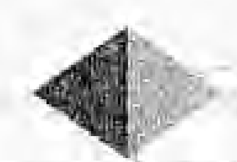
ليس المؤلف بطبيعة الحال لأنه لا يعيش من كتبه فضلاً عن أن يتبرع منها بما فوق الحاجة .

وإنما المسئول هو الدولة أو الأمة بجميع طبقاتها .

فعلى الأغنياء أن يتبرعوا بشراء الكتب وهبتها للمكتبات الشعبية ، وعلى مجالس الأقاليم أن تفتح من المكتبات العامة ما تستطيع .

وإذا جاء اليوم الذى تشيع فيه القراءة بين جميع الطبقات فيومئذ يطبع من الكتاب الواحد طبعة غالية وطبعة أو طبعات رخيصة ، ويستطيع القارئ أن يقتنى النسخة إن شاء بمائة قرش ، وأن يقتنيها من الكتاب نفسه إن شاء بقروش أو مليمات .

وتحقيق هذه الأمنية لا يتطلب من أحد فى الشرق العربى أكثر من أن يذكر وهو يلمس رأسه أنه يطالبه بشىء فى داخله ، وأن مطالبه كلها لا تنقضى إذا تكفل له بعمامة أو طربوش أو مشط أو عدة حلاقة أو قرص أسبيرين .



التعْليمُ عِنْدَ العَرَب

كان التعليم عند عرب الجاهلية يجرى على سُنّة الفطرة الأولى ، وهى أن يتلقى الأبناء عن الآباء ما يحتاجون إليه من الصناعات والمعارف ، سواء فى معيشة المجتمع أو فى المعيشة البيتية . فكانوا يتعلمون الفروسية وما تشتمل عليه من ركوب الخيل والمصارعة واستعمال السلاح وبعض الألعاب الرياضية ، ويضيفون إلى العلم بالفروسية علمًا آخر بشئون الثقافة التى كانت ميسرة فى ذلك الزمان ، وهى تتلخص فى رواية الأخبار وحفظ الأشعار والدراية بالأنساب والأمثال ، مع طرف من العلم بالنجوم والأنواء ودلالات الطريق .

ومن سروات القوم من كان يصحب أبناءه فى قوافل التجارة حين يبلغون أشدهم ويتهيأون للاستقلال بالمعاملات التجارية وتصرف الأموال ، ولا يندر فى هذه الحال أن يعلموهم الكتابة والحساب .

أما الأعمال البيتية كالنسج وعلاج الألبان وصنع الخبز والطعام ونصب الخيام فما كان منها من عمل الرجل أو النساء تعلمه الأطفال على السواء فى أحضان الأسرة على ذلك الأسلوب الفطرى . وكان معوّلهم فى تعلمه على المشاهدة أو التدرب والمحاولة المتكررة ، كما يتعلم صبيان الصناعات فى قرى الريف إلى هذه الأيام .

ولما عرفوا حياة المدن درجوا على عادة تنم على الحصافة وبعد النظر فى تقويم أبدان الناشئة وخلائقها واستدامة الصلة بين روح البداوة وروح الحضارة العربية ، وهى إرسال الأبناء فى سن الطفولة إلى الصحراء ليتعودوا فيها مقاومة العناصر الجوية ومزاولة الصعاب ويتحرزوا بهذا الحرز الطبيعى من ترف المدنية ووباله على النفوس والأجساد ، وطرأ بعد ذلك سبب آخر للمثابرة على هذه العادة إلى ما بعد أيام الجاهلية ، وهو تصحيح اللسان من العجمة واللحن واستحياء خلائق المروءة العربية فى الجيل الذى فارق الجزيرة إلى الأمصار القصية بعد الفتوح . ولم ينس

أول خليفة أقام ملكه فى الشام أن يرسل ابنه إلى باديتها ليتربى فيها على هذه السنة العربية العريقة ، فنشأ يزيد بن معاوية مع أمه ميسون بنت بحدل الكلبية فى صحراء بنى كلب ، وأخذ من الصحراء خير ما كان فيه ، وهو الفصاحة وحب الصيد ورياضة الحيوان .

وكانت للعرب صناعات خاصة ، كالشعر والكهانة والطب والعيافة والدلالة يتعلمونها كذلك على أسلوب النقل والتلقين . فالشاعر يتبعه الراوية ويحفظ عنه شعره وشعر غيره ثم ينظم هو الشعر حين يقدر على نظمه . والكهّان والأطباء والعيافون والأدلاء يصحبون أبناءهم وذويهم ليدربوهم ويزودوهم بأسرارهم ، ويتركوهم من بعدهم خلفاء لهم على ذلك الميراث .

وربما اجتمع تعليم الحرب والأدب فى أستاذ واحد كما يؤخذ من هذين البيتين :

أعلمه الرماية كلّ يوم   فلما اشتد ساعده رمانى
وكم علمته نظم القوافى   فلما قال قافية هجانى

أو ربما تعلم الولد فى أحضان الأسرة كل هذا أو معظم هذا كما يؤخذ من هذين البيتين :

وربّيته حتى إذا ما تركته   أخا الحرب واستغنى عن المسح شاربه
تغمد حقى ظالمًا ولوى يدى   لوى يده الله الذى هو غالبه

ولم تزل هذه طريقة التدريب والتنشئة فى الصحراء من أزمنة الجاهلية إلى الزمن الحديث .

ثم اتسعت الحضارة العربية فى الآفاق ، وقصرت تلك الأساليب الفطرية عن الوفاء بحاجة الدولة إلى المتعلمين لهذه الصناعة ، وهم درجات يمكن أن نحصرها فى درجتين اثنتين :

أولاهما : تعليم الأطفال إلى السن التى يحفظون فيها القرآن كله أو بعضه ، ويلمون فيها بقواعد الكتابة والحساب ، وكان ذلك موكولاً إلى أناس من الحفاظ يتوسطون بين مرتبة الأميين ومرتبة المثقفين ، ولا يحسبون منهم فى كثير من الأحوال .

ويرتقى الطالب من هذه المرتبة إلى ما فوقها ، وهى مرتبة التوسع فى التحصيل ،

أو مرتبة التخصص والاستقصاء ، وينشدها الطالب فى حلقات الدرس العامة ، وأكثرها فى المساجد التى يجلس فيها الأساتذة لإلقاء دروسهم على كل من يحضرها ، ويواصل حضورها على اختلاف موضوعاتها ، من فقه ولغة وأدب ومنطق وطبيعيات ورياضيات ، وقد كانت دروس الرياضيات والمنطق أيضًا مما يلقى فى مساجد العبادة صدرًا من بداية الدولة الإسلامية ، ثم عكف طلابها على بيوت أساتذتها أو على المدارس التى كانت تفتح للدرس دون العبادة ، ولا سيما المدارس المقصورة على تخريج الأطباء .

ولا شك أن هذا «البرنامج التعليمى» العام قد صاحب الدولة العربية إلى العهد الأخير الذى أدركناه ، ولا تزال بقاياه مشهودة فى مصر وفى غيرها من البلاد الإسلامية ، فلم تزل الحلقات والمكاتب المعروفة عندنا باسم «الكتاتيب» هى أماكن التعليم التى يؤمها الكبار والصغار منذ أوائل الدولة العربية إلى عهد قريب .

لكن الحلقات والمكاتب لم تستأثر بالتعليم كله فى عصور الدولة العربية ولا سيما عصورها الذهبية ، وإنما كانت هى مثابة «التعليم العام» المباح لكل من يحضره ويواصل حضوره ، ووراء ذلك تعليم لا يباح لكل طالب ، ولا يحضره غير أهله فى رأى أساتذته القادرين عليه . وهذا التعليم المضنون به على غير أهله قسمان : قسم يتصل بحكمة الدين ، وقسم يتصل بالحكمة على الإطلاق ، أو قسم المتصوفة وعلماء الكلام ، وقسم الفلاسفة وعلماء الطبيعيات والرياضيات .

فالغزالى ، وهو قدوة الأساتذة الأولين ، يرى أن يقصر العلم فى مسائل الكلام العويصة على صفوة المتعلمين الأطهار درجات بعد درجات ، أو كما قال فى كتابه إلجام العوام عن علم الكلام : «فقد خُلِقَ الناس أشتاتًا متفاوتين كمعادن الذهب والفضة وسائر الجواهر . فانظر إلى تفاوتها وتباعد ما بينها صورة ولونًا وخاصية ونفاسة ، فكذلك القلوب معادن لسائر جواهر المعارف . فبعضها معدن النبوة والولاية ومعرفة الله تعالى ؛ وبعضها معدن للشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية ..» .

والغالب فى المتصوفة أنهم كانوا يمتحنون قدرة المريد على الوصول بما ينشده من معرفة «السر الأعظم» الذى يتوق إليه جميع الباحثين عن الحقيقة ، فما دام مقصده منه قوة التسلط أو القدرة على تسخير العناصر المادية والإتيان بالخوارق فهو بعيد عن مرتبة الوصول ، فإذا أنست نفسه إلى سعادة المعرفة لغير مأرب من هذه المآرب

الجسدية ، واكتفى من البحث بأن يعرف ليعرف ، وأن يخلص إلى الحقيقة ليسعد بالخلوص إليها ، فهو قد استغنى عن القيادة الروحية وبلغ الغاية التى لا يفاجأ فيها بإنكار تلك المطالب أو إنكار السعى إليها ، ويومئذ لا يسوؤه أن يعلم كما علم الغزالى «أن الخلائق وإن اتسعت معرفتهم وغزر علمهم فإذا أضيفت ذلك إلى علم الله سبحانه فما أوتوا من العلم إلا قليلا» .

وحجر الغزالى على التعليم بهذه القيود لا يحسب من الحجر الدينى على العقول كما وهم بعض المتأخرين ، لأن مذهبه فى ذلك مذهب العارفين بعقول الناس من قديم الزمن ، وفى طليعتهم سقراط أستاذ أفلاطون ومن بعده أرسطو وسائر حكماء اليونان ، فقد كان سقراط ينكر الكتاب لأنه علم مفتوح لمن يدرك ومن لا يدرك ، ويؤثر التعليم بالاختصاص والانتقاء والاستبراء ، ولم يكن بين الغزالى وفلاسفة الإسلام فرق يذكر فى جوهر هذا المذهب ، لأن أولئك الفلاسفة كانوا يدينون بقصر العلم على أهله وتخصيصه بمن هو قادر عليه ، ونحسبهم على صواب فيما اعتقدوه من «إلجام العوام عن هذا المقام» ، ولو كانت هناك وسيلة التمييز العامى الذى سيظل عاميًا طول حياته لوجب أن يمتنع العلم عن العوام ولا يسمح لهم منه إلا بما هم مضطرون إليه قادرون على فهمه ، ولكن المحظور فى هذه المسألة آت من صعوبة التمييز بين العامى بحكم البيئة والعامى بحكم الطبيعة التى لا تقبل التبديل ، ورب رجل من سواد الناس يفتح له باب العلم فلا يقف فيه دون أقصى الغايات .

وإذا كان الغزالى قدوة الأساتذة الأولين ، وهم المتصوفة وعلماء الكلام ، فلعل الفارابى هو قدوة الأساتذة الآخرين ، وهم الفلاسفة وعلماء الطبيعيات والرياضيات ، وهو كالغزالى فى تحريمه العلم الرفيع على سفلة الناس ، وقد خطر له أن أرسطو كان يتعمد «الإغماض» تعمدًا لثلاثة أغراض ، وهى : استبراء طبيعة المتعلم هل يصلح للتعليم أو لا يصلح ، وأن تبذل الفلسفة لمن يستحقها لا لجميع الناس ، وأن يروض الفكر بالتعب فى الطب .

وقد استوجب الفارابى على طالب العلم الرفيع أو الحكمة الخاصة دروس عددها «فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة» ومنها الهندسة والطبائع والمنطق ورياضة النفس على حب الحق والأنفة من الشهوات ، ومتى استعد بهذه العدة تهيأ له أن يبلغ «الغاية التى يقصد إليها فى تعليم الفلسفة ، وهى معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده

وحكمته وعدله . وأما الأعمال التى يعملها الفيلسوف فهى التشبه بالخالق بمقدار طاقة الإنسان» .

ولسنا نستوعب «برنامج التعليم» كله عند العرب بما قدمناه على وجه الإجمال .

ففى هذا البرنامج المطلق برنامج «مخصوص» لأنه مقيد بمطالب القصور والبيوتات من أعلى تلك المطالب إلى أدناها ، وأقرب ما نشبهه به فى عصرنا الحاضر هو «الدرس الخصوصى» الذى يستأثر به العلية ومن هم فى حكم الحاشية والأعوان .

ويدخل فى هذا البرنامج تعليم الملوك والأمراء والكبراء ، وهو فن من التعليم له شروط ومؤهلات جمع زبدتها شهاب الدين بن محمد بن أبى الربيع فى الكتاب الذى ألفه للخليفة المعتصم بالله باسم «سلوك المالك فى تدبير الممالك» وجاء فيه بما ينبغى أن يتعلمه الرئيس لسياسة نفسه وسياسة الشرفاء والرعية والعبيد ، وقسم العمل على ثلاثة أنحاء ، وهى : «سياسة الإنسان نفسه وبدنه ، أى سيرته فى نفسه بالأعمال الصالحة ، وسياسة المنزل ، أى سيرته مع أهله وماله وولده وعبيده ، وسياسة أهل نوعه ، أى سيرته التى لا يستغنى عنها ما دام حيًا . .» ثم أحصى فيه الصفات التى تطلب فى الوزير مثلاً ، وهى : حسن العلم بالدين وحسن العقل والحلم وحلاوة اللسان وبلاغة القلم وكرم الأخلاق وسهولة الحجاب واعتقاد الخير والصلاح وقلة اللهو وكتمان السر وصحة الجسم وجودة التفكير . .» .

وقد كثر عدد المعلمين الذين يستجيبون إلى مطالب القصور والبيوتات من أعلاها إلى أدناها ، فكان منهم من يعلمون الجوارى والوصفاء ويخرجونهم فى فنون الأدب والموسيقى والمحاضرة وتربية الأبناء ، ويغالون بأثمانهم على قدر حظهم من العلم والتدريب ، وكان منهم معلمو الصناعات البيتية والدقائق الفنية التى لا ترام فى غير القصور والبيوتات .

وأهم من هؤلاء جميعًا أولئك المعلمون الذين يستعدون لتخريج أبناء السراة فى كل ضرب من ضروب المعرفة التى تكمل بها مروءة الشرفاء ، وكان لهؤلاء المعلمين فن يشبه فن التربية الحديثة والنظم «البداجوجية» فيما يساس به الطفل وما يباح له وما يحرم عليه وما يشجع به على التعليم ويبسط له بعد إيجاز أو يفصل له بعد اقتضاب . ويبدو لنا أن ما كتب عن فن التدريس باللغة العربية إنما كتب لهذا الطراز من المعلمين «الخصوصيين» لأن طبقة المعلمين فى المكاتب الشعبية لم ترتفع إلى هذا المقام من التخير والاصطفاء ، ولأن العلماء أصحاب الحلقات لم يكن من

شأنهم تعليم البيان ، وقد وفى شرح هذا الفن فى كتاب الباحث الفاضل الدكتور «أحمد فؤاد الأهوانى» عن «التعليم فى رأى القابسى» فهو أفضل المراجع العربية فى هذا الباب .

وخلاصة ما يقال عن التعليم عند العرب أنهم كان لهم تعليم يغنيهم ولا يقصرون به عن شأن حضارتهم ، وأن منه ما هو أنفع من تعليمنا الآن . ونعنى به تعليم الحلقات وتعليم الاصطفاء والاستبراء . فلولا أن تعميم التعليم فريضة من فرائض العصر الحاضر لكانت الحلقات أنفع من الجامعات ، وكان استبراء المريدين أنفع من التخصص على النظام الحديث ، لأن التعليم قبل كل شىء هو اتصال روح بروح ، واقتباس حياة من حياة ، وليس هذا على أتمه بميسور مع التعليم الذى لا محيص فيه من بعض الآلية فى النظام ، وفى كل آلية جور على حرية الإنسان .

الجَامِعَةُ فى التَّاريخ

تتابعت أطوار كثيرة على كلمة «يونيفرستى» التى يطلقها الغربيون اليوم على المدرسة الجامعة التى يتلقى فيها الطلاب دروسًا عالية فى مختلف المعارف البشرية من العلوم والآداب والفنون .

فكان معنى كلمة «يونيفرس» فى أول وضعه الدورة الواحدة . لأنهم كانوا يعتقدون أن الأفلاك تدور بعضها على بعض وتجتمع كلها فى فلك الكون الأعظم الذى يدور على نفسه دورة واحدة ، ومن ثم أطلقت الدورة الواحدة على الكون الذى يشمل كل شىء ، ثم أطلقت على كل مجتمع شامل من الناس والأشياء ، وكانت تطلق فى القرون الوسطى على نقابات الحرف والصناعات ، فكانت نقابة البنائين مثلاً تعرف باسم جامعة البنائين أو البناء ، وكذلك نقابة الصاغة والنجارين والمعلمين ، وسائر نقابات الصناع والمشتركين فى عمل واحد ، ولم تخصص الكلمة بالمدرسة الجامعة كما نعرفها اليوم إلا بعد القرن الثالث عشر للميلاد ، وبعد أن نشأت الجامعات الأوربية الأولى بنحو مائة وخمسين سنة .

لكن الجامعة كانت أقدم من اسمها فى التاريخ بنحو ثلاثين قرنًا ذاهبة فى القدم إلى عهود الحضارات الأولى بوادى النيل وما بين النهرين . وليس يعرف على التحقيق أين نشأت الجامعات الأولى فى البلاد الشرقية ، ولكن القول الراجح أنها نشأت فى مصر ولحقت عند نشأتها بالهياكل والبلاطات الملكية ، فكان المتخصصون للعلم يلوذون بمدارس الهياكل ، وكان طلاب الوظائف يلوذون بمدارس الكتبة التى يتخرج منها موظفو الحاشية الملكية وموظفو الدواوين على العموم .

كان أرسطو يقول إن كهان مصر شغلوا بطلب العلم لذاته خلافًا لما شاع أخيرًا من غلبة المنفعة على أغراض التعليم جميعًا فى مصر القديمة ، وكان أفلاطون يضرب

المثل بالمتعلمين المصريين فى حذق المعارف الرياضية والهندسية بصفة خاصة ، وكان هيرودوت يقول إن كهان مصر كانوا يتحدثون إليه كأنهم يتحدثون إلى تلميذ صغير . ومن المشهور أن صولون وأفلاطون حضرا بعض الدروس فى جامعة عين شمس ، وأن موسى عليه السلام كان من طلاب الجامعات المصرية ، وقد كانت فى مصر مدارس لا يحصيها التاريخ أهمها وأكبرها جامعات عين شمس ومنف وطيبة ، ودروسها تباح لمن يقدر على طلبها ولا تصطبغ بالصبغة المصرية إلا حين يقع الاختيار على المرشحين للكهانة من بين نجباء الطلاب ، فيفضى إليهم الكهان الأساتذة بما يحجبونه عن سائر الطلاب .

وقد كان النظام صارمًا فى جميع المدارس المصرية من أدناها إلا أعلاها ، ومن أقوالهم المأثورة : «إن أذنى التلميذ فى ظهره» ويعنون بها أنه يفتح سمعه حين تقع عصا المعلم على ظهره للتأديب والتنبيه ، وربما ارتفعت العصا عن ظهور الطلاب الكبار الذين يرشحون للكهانة والمناصب العليا ، ولكنهم يستعيضون فى هذه الحالة بوقار الدين والمنصب عن وقار النظام وصرامة العقاب .

وقامت فى بابل وفارس القديمة جامعات حافلة بطلاب العلوم ومنها الفلك والطب والزراعة ، ووجدت آثار كلية للبنات فى بابل ، وامتاز التعليم الفارسى القديم - كما قال هيرودوت وزينوفون - بالتربية البيتية ، ثم التربية على أصول الفروسية والنخوة ، فكان الطفل يتعلم فى حضانة أمه إلى الخامسة ولا يرى أباه قبل ذلك ، ثم يتعلم على أيدى الأساتذة إلى أن يبلغ العشرين ويتخرج بعد ذلك مثلاً فى الطاعة والصدق ورعاية حقوق الأسرة والعرش والدين .

وكانت جامعات الهند تتولى تحفيظ القصائد الدينية لطلابها مع كتب الصلوات والأناشيد ، ولا يباح التعليم فى الجامعات فى الطبقة المحرومة بطبيعة الحال ، ولكنه يقسم على حسب الطبقات وما تحتاج إليه من التربية ، وأعظمها تربية الكهان والولاة .

أما اليونان فقد نشأت جامعاتهم بعد الجامعات الشرقية بزمن طويل ، وكانت فى أول العهد بها كالندوات والأندية التى يجتمع فيها الأستاذ وتلاميذه للمحاضرة والمحاورة ، ثم قامت عندهم جامعة أثينا التى كانت قبلة الطلاب من بلاد بحر الروم ، وفى مقدمتها بلاد الدولة الرومانية ، ويدل على مكانة هذه الجامعة أن شيشرون الخطيب الرومانى الكبير قد أرسل إليها ابنه ليتعلم فيها الفلسفة والبيان .

ويظهر أن جامعة أثينا هى النموذج الذى تحكيه الجامعات العصرية فى القارتين

الأوربية والأمريكية ، فقد كانت لها مسابقات ومحافل وسهرات يتغاضى عنها الرؤساء والأساتذة ، وكانت لطلابها مراسم فى استقبال الطالب الجديد كالمراسم التى يسمونها الآن «بالتدشين» ويفرضون فيها على الطالب الجديد أن يستسلم لما يصيبه من زملائه وإن بالغوا فى التهزئة وأغلظوا فى المزاح ، وكانت هذه الحفلات بمثابة كسر القيود جميعًا بين الطلاب كأنهم من أسرة واحدة قد امتنعت فيها الكلفة كل الامتناع .

ولم تشتهر روما بجامعاتها كما اشتهرت بمضامير الفروسية وميادين الرياضة ، ولكنها كانت كثيرة الندوات التى يتكلم فيها الحكماء والخطباء ، ويشرح فيها العلماء دروسهم للطلاب وغير الطلاب ، وربما كان المتحف الإسكندرى خير مثال للجامعة الرومانية فى أرقى أطوارها ، فهو مزيج من المدرسة اليونانية والمدرسة المصرية ، مع جموح إلى الأدب الشائع فى دولة الرومان .

ولما خيم الظلام على القارة الأوربية لم يخل الشرق من معاهد التعليم التى تنوب فى زمانها عن الجامعات ، فكانت هناك مدرسة جند يسابور الفارسية ، ومدرسة الرها السريانية ، ودور الندوة التى يتلاقى فيها حكماء العرب وشعراؤهم وعلماء الأنساب منهم ليتعلموا ويعلموا كل ما عندهم من معلومات الأدب والحكمة والتاريخ والنجوم ، وتتبعها الأسواق الدورية التى تعرض فيها بضاعة التاجر وبضاعة الشاعر وكل بضاعة تروج عند قصاد تلك الأسواق .

ولما ظهر الإسلام مضت بضعة قرون قبل ظهور الجامعات لأن المسجد الجامع كان يغنى عن المدرسة الجامعة ، وفيه يجلس العلماء بين مواقيت الصلاة للمحاضر فى النحو أو اللغة أو الفقه أو الحديث أو علم الكلام ، حتى إذا مضى القرن الرابع وتعددت العلوم واتسعت رقعة الدولة قامت الجامعات فى القاهرة وبغداد ونيسابور وقرطبة وغرناطة وأشبيلية ومالقة ودمشق وبيت المقدس ، وازدهر أكثر هذه الجامعات قبل الجامعات الأولى فى القاهرة الأوربية ، وهى جامعات بولونيا الإيطالية وباريس الفرنسية واكسفورد الإنجليزية ، وأقدمها نشأ فى الثانى عشر للميلاد ، ومن قبلها فى القرن الحادى عشر نشأت مدرسة «سالرنو» لتدريس الطب خاصة وظلت مفتوحة إلى أن قضت عليها حروب نابليون .

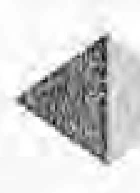
ومما لا خلاف فيه أن العلوم فى الجامعات الحديثة أوفر وأوسع من نظائرها فى الجامعات الأولى ، إلا أن الجامعات الحديثة لا تزال فى حاجة إلى التعليم من تلك

الجامعات التاريخية ، إذا هي أرادت أن تحقق معنى التربية الجامعية كما فهمها الأقدمون وينبغي أن يفهمها المحدثون .

إن كانت للجامعة مزية على المدرسة فهي مزية «التعليم الحي» واشتراك «الشخصية» كلها في إلقاء الدروس وتلقين المثل وإحسان القدوة والاقتداء بين الأساتذة والطلاب . وحرية الفكر في العصر الحديث مكفولة بحكم القانون على نحو لم يعهده الأقدمون في أمم كثيرة ، ومع هذا يرجح الأقدمون في استقلال «الشخصية العلمية» على المتعلمين المحدثين ، لأن شخصية المعلم كلها بعقلها وروحها وضميرها وآداب سلوكها كانت تلتقي بشخصية الطالب الذي لا يحول بينه وبين أستاذه حائل من جانب العقل أو الروح أو الضمير . أما الجامعة العصرية فقد أوشكت الصلة الآلية فيها أن تنوب عن الصلة الشخصية الحية التي لا تنقطع قديمًا في معاهد التعليم العليا ، بل أوشكت التربية الجامعية أن تكون صفقة تجارية بتكاليفها ومواعيدها وأثمان كتبها وأوراقها ، فليس لها من «الشخصية الحية» نصيب موفور .

ويحضرني هنا رأي للفيلسوف الإسباني «أورتيجا أي جاسيت» عن مهمة الجامعة يلخص فيه هذه المهمة في خلق المعارف والإعداد لخلقها لا في مجرد التحصيل والإحاطة بالمعلومات «المجهزة» . ويسألونه عن اقتباس النظام الثانوي من إنجلترا لأنها امتازت بمدارسها الثانوية ، وعن اقتباس النظام الجامعي من ألمانيا لأنها امتازت بفيض المعارف الجامعية فيعجب لهذا السؤال ولا يرى نفعًا في التعويل على الاقتباس وحده كائنًا ما كان موضوع الاقتباس ، لأن النظام عظيم بأمته وليست الأمة عظيمة بنظامها . ومن قال إن «المدرسة الثانوية» ممتازة في البلاد الإنجليزية ، فإنما يذكر جانبًا واحدًا من جوانب الامتياز الكثيرة التي تتعدى التعليم إلى السياسة والتجارة والتشريع والألعاب الرياضية ، وليس شيء من ذلك بالذي ينقله الناقلون مع نظام المدارس الثانوية ، أن نظام التعليم ينقل من بلد إلى بلد غريب .

والفيلسوف الإسباني على صواب لا ريب فيه ، فلا خير في تزويد الجامعات بما يسمونه حرية الفكر وقداسة الحرم الجامعي وإطلاق المواعيد للأساتذة والطلاب ، إذا كان ذلك كله محصورًا في نطاق الجامعة معزولاً عن الخلائق القومية التي تحيط بها وتشرف عليها . ويوم يقال : هذا بلد عظيم يقال هذه جامعة عظيمة ، ولا ينعكس الوصف يومًا على وجه من الوجوه .



تَصَوُّفُ إقْبال ... مِنَ الهِنْدِ أو الإسْلام

اشتهر محمد إقبال باسم شاعر الإسلام .

واشتهر كذلك بالشعر الصوفى والبحث فى الطرق الصوفية ، ورسالته التى نال بها الجائزة مكتوبة عن الصوفيين الفارسيين .

وهنا محل التساؤل : هل استمد إقبال هذا التصوف من مصدر هندى أو من مصدر إسلامى؟ وهل أثر فيه ميراث الوطن أو ميراث العقيدة؟

والتساؤل هنا ضرورى من وجوه متعددة ، فإن المستشرقين مثلاً يزعمون أن التصوف غريب عن طبيعة الإسلام ، ويخلط بعضهم بين الطبيعة العربية والطبيعة الإسلامية ، فيقولون إن سليقة العربى لا تقبل التصوف ، لأنه نشأ فى بلاد صحراوية ، تحت سماء صافية ، بين مناظر مكشوفة لا تخفى عنه شيئًا ، ولا تغريه بالغوص على سر من الأسرار .

فهى طبيعة حسية واقعية ، وليست كطبائع الأمم التى تنشأ بين الغابات المتشابكة والأغوار السحيقة والجبال السامقة فى جو غائم قلما يتكشف عما فوقه من الكواكب والنجوم حتى الشمس والقمر!

ويخلط أولئك المستشرقون بين الطبيعة العربية والطبيعة الإسلامية ، ثم يسيئون فهم الطبيعتين على السواء ، فيستغربون ظهور التصوف بين الشعراء المسلمين ، ويعللونه تارة بعلة الوراثة القومية ، وتارة أخرى بالتعلم والاقتباس .

هذا سبب من أسباب التساؤل عن تصوف إقبال : هل هو من الهند أو من الإسلام؟

وسبب آخر لهذا التساؤل أن المعجبين به من المسلمين أنفسهم يريدون أن يضعوه فى

مكانة بين الدعوة الإسلامية والدعوة القومية ، ويسألون : أى الدعوتين أغلب عليه ، وأيتهما أقوى وأعمق فى شعره وفى أعماله؟

وكيفما كان مفصل الرأى فى الطبيعة العربية فالواقع المحقق أن التصوف ليس بالغريب عن طبيعة الإسلام ، وأن المسلم يستطيع أن يستمد أصوله من آيات القرآن الكريم ، قبل أن يلتفت إلى مصادر التعليم من الكتب الإسلامية الأخرى أو من الكتب الأجنبية .

فمن الآيات القرآنية التى تجمع التصوف فى أصوله قوله تعالى : «وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم» . وقوله تعالى : «الله نور السماوات والأرض» . وقوله تعالى : «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» . وقوله تعالى : «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله» . وقوله تعالى : «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم» . وقوله تعالى : «ففروا إلى الله إنى لكم منه نذير مبين» .

وقصة موسى مع الخضر عليهما السلام هى خلاصة القول فى علم الظاهر وعلم الباطن ، وفى إعداد المؤمن المجتهد لفهم أسرار الأمور قبل الحكم على ظواهر الحياة .

وليس بالمسلم من حاجة إلى مصدر للتصوف غير هذا المصدر الذى يرجع إليه كل يوم ولا يحتجب بابه عن قارئ فى كتاب الدين .

فهناك تصوف إسلامى أصيل ، ولا غرابة فى اشتهار إقبال باسم شاعر الإسلام واسم الشاعر المتصوف ، فإن الإسلام والتصوف لا يتناقضان .

لكننا إذا سألنا بعد ذلك عن مصدر تصوفه ، فأى المرجعين هو المرجع الذى نعول عليه ، وما هى الشواهد التى نستشهد بها على طبيعة التصوف فى شعر إقبال ، بل فى حياة إقبال؟

إننا لا نحتاج إلى شواهد الكتب ، فإنها تضطرب فى كل مضطرب ، ولا تخلو هى نفسها من حاجة إلى إعادة هذا السؤال .

ولا نحتاج إلى إحصاء الطرق الصوفية فى الإسلام ، وقبل الإسلام ، فإن هذه الطرق لم تخلص قط من تعدد النشأة واختلاط الأمزجة القومية .

وإنما نحتاج إلى شىء واحد وهو تمييز التصوف بنوع من نوعيه المعروفين وهما : التصوف الذى يرفض الحياة ، والتصوف الذى يقبل الحياة ، أو هو على الأقل لا يحسب رفضها شرطًا لازمًا من شروط الخلاص والنجاة .

فمما لا شك فيه أن التصوف الهندى يقوم على رفض الحياة وطلب الخلاص من دولاب الولادة والموت ، وسبيل هذا الخلاص أن ينكر الإنسان جسده ويقطع نسله ولا يشغل باله بهمٍّ من هموم الحياة ، بل يعتزلها بعيدًا منها ومن سائر الأحياء حيثما استطاع .

ومما لا شك فيه أن تصوف إقبال ليس من هذا القبيل ، وأنه لا يقوم على نبذ الحياة ولا على إنكار الجسد ولا على ترك العمل والجهاد فى المطالب العامة والخاصة . بل هو على نقيض ذلك قائم على مضاعفة العمل ، ورفض العزلة والتواكل ، والتسامى بالنفس عن منزلة القنوع والاستسلام .

وآراء إقبال مطابقة لسيرته الواقعية فى فهم التصوف على هذا المذهب ، فإنه يقول عن تصوف العزلة إنه بدعة طرأت على الإسلام من بعض النحل الإيرانية القديمة ، وإن البحث عن سر للحياة لا يعنى رفضها والإعراض عنها ، بل يعنى أن نرتفع بها إلى غاية أكبر وأقدس من ظاهرها ، وألا تكون شواغلها الظاهرة صارفة لنا عن حقيقة معناها .

هذه الصوفية هى «الصوفية الإقبالية» التى لا يطول البحث عنها فى شعره ونثره ولا فى سيرة حياته وسجل مساعيه وأعماله ، فهو متصوف لأنه يطلب للحياة سرًا لا يراه طالبه من النظرة الأولى ، وهو مسلم لأن السر لا يوجب عليه أن يعاف نصيبه من الدنيا ولا يكفه عن العمل ، بل يطلب منه العمل الذى يراه الله والرسول والمؤمنون : «وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون» .

وليس من مقتضى هذا العمل «إنكار الذات» لأن قوة العمل قوة للعامل يحقق بها كماله كما يحقق بها الكمال فى قومه ودنياه .

ولهذا كان «إثبات الذات» لباب الفلسفة الإقبالية ، وكانت معرفة النفس سبيلاً إلى معرفة الله ومعرفة الكون ، ورائد إقبال فى هذا المذهب هو قول النبى ﷺ : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» ، وهو أصل من أصول الصوفية الإسلامية يضاف إلى أصولها التى قدمنا أمثلتها من القرآن الكريم .

ولو أنصف الناقدون الغربيون إقبالاً لاعتبروه رائدًا من رواد الوجودية المتدينة ، لأن كلامه المستفيض عن «أسرار الذات» أوفى من كل ما كتبه الوجوديون عن الذاتية ، وسابق للكثير مما كتبوه وحاولوا أن ينشئوا به عقيدة جديدة ، وما هو فى صميمه إلا عقيدة المسلم إذا تصوف وتعبد لربه على المثال الذى اختاره إقبال .

ولقد بنى إقبال فلسفته الوجودية على الحب والفقر والشجاعة والسماحة ، ولكنه فسر الفقر بقلة المبالاة بجزاء العمل ، وقال عنه إنه يجلب الإكسير إلى خلقة الطين والماء .

أما الحب عنده فهو الذى يعين على العمل بغير أمل فى الجزاء .

والذين درسوا إقبالاً من الغربيين والشرقيين برزت لهم فيه هذه الناحية القومية التى جمعت بين الصوفية والعمل ، فقالت سمث فى كتابه عن الإسلام الحديث فى الهند إن رسالة إقبال : «هى أن يلهب الناس بالسياط حثًا لهم على الحركة» ثم استشهد بأبيات يقول فيها :

«إن لب الحياة مكنون فى العمل ، وإن الفرح بالخلق والإنشاء هو قانون الحياة ، فانهضوا واخلقوا لكم دنيا جديدة . لفوا أرواحكم باللهيب ، وليكن كل منكم كإبراهيم» .

والكاتب الهندى إقبال سنغ يصفه فيقول : «إن إقبالا لم يكن - ولا هو يحسب نفسه - من زمرة المتأملين . . وإنه لا يقنع بأن يترجم الدنيا ويفسرها حتى ينقحها ويغيرها» .

وقد صدرت أخيرًا فى لندن مجموعة «فورستر» الكاتب الإنجليزى الذى اختبر الهند والشرق العربى عن كثب ، وفيها فصل كتبه عن إقبال يقول فيه : «إنه كان مناضلاً ، وكان يؤمن بالذات ، ويؤمن بها على اعتبارها وحدة تنال . وليست فلسفته أسئلة عن الحقيقة ، بل وصايا لمن يريد أن يعرف كيف يكون النضال فى سبيلها» .

وفى ختام هذا الفصل يقول : «إن محمد إقبال عبقرى ذو عبقرية آمرة ، وربما خالفته أحيانًا حيث أوافق تاجور ، ولكن إقبالاً هو الذى أوثر قراءته لأننى أعرف أين أنا معه ، وإنه لواحد من العلمين البارزين للثقافة الهندية الحديثة ، وجهلنا به قد جاوز المألوف» .

نعم ، قد جاوز الجهل بإقبال ما هو مألوف بين الغربيين فى شأن أمثاله ونظرائه ، ولكنهم اليوم قد أخذوا يقرءون عنه ويتساءلون : أين نحن منه؟ هل هو ظاهرة هندية أو ظاهرة إسلامية؟ هل هو قريب منا أو بعيد عنا؟

ونعتقد أن هذا التساؤل لا يطول بعد العلم بالقليل من أقواله وآثاره ، وأن «عبقريته العلمية» قريبة إلى الذهن الأوربى العامل ، فلا يطول الزمن حتى يرى كل قارئ له من أبناء الغرب كما رأى فورستر «أنه يعرف أين هو من إقبال» .

أما المعجبون به من قراء العربية - وهم يزدادون يومًا بعد يوم - فلن يشق عليهم أن يضعوه فى مكانه بين الدعوة القومية والدعوة الإسلامية ، فإن أمة الباكستان هى بنشأتها وحدة قومية قامت على الدين ، فلا تناقض فى انتساب إقبال إلى الوطن وإلى الإسلام .

أما الرسالة الفذة التى انفرد فيها إقبال بمكان خاص بين المصلحين المسلمين فهى أنه أخرج الصوفية من حدودها الضيقة فجعلها تشمل الأمم الإسلامية بأسرها ، فليست هى طائفة هذا الشيخ أو صحبة ذلك الولى ، وليست هى رياضة يرتاضها بينه وبين نفسه ، ولكنها هى الطريقة الإسلامية التى تصلح لكل فرد مسلم ولكل أمة مسلمة .

وإذا سأل عن تصوفه : هل هو من الهند أو من الإسلام؟

فالجواب أنه تصوف من الإسلام للإسلام ، وأنه كاسم صاحبه تصوف الإقبال على الحياة وعلى العمل كما أمر به المسلمون «وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون» .

الإنسانيَّة فى سِـنِّ الرُّشـدِ

نريد أن نستقبل هذه السنة الجديدة متفائلين . . أترانا نريد ذلك لأن التفاؤل أحبِ إلى النفس الإنسانية وأقرب إلى هواها وأيسر لها من التشاؤم والشكاية؟

نشك فى ذلك :

نشك فى أن التفاؤل أحبّ إلى النفس الإنسانية من الشكوى والتذمر ؛ لأن راحة الشكوى عند فريق من الناس على الأقل أقرب من راحة التفاؤل ، إن كانت الشكوى تنفس عن صدورهم وترفع عنهم أثقال همومهم ، وهى إلى جانب ذلك وسيلة لإعفاء النفس من تبعاتها وإلقاء التبعات على غيرها ، سواء كان «الغير» ما يسمونه «بالدهر» ويصفونه بغدر الزمان ، أو كان الغير المشكو منه إنسانًا من الناس .

والنفس تحب الشكوى بعد هذا وذاك ؛ لأنها حالة سلبية لا تتطلب الجهد والكلفة ، ولعلها فى كثير من الأحيان بمثابة «اعتذار» للحياة بقلة الطاقة وقلة الإمكان!

التفاؤل واجب :

فليس من الثابت أن التفاؤل أحب إلى الإنسان من التشاؤم ، إذا كان التشاؤم يعطيهم حق الشكاية والاعتذار ، ولسنا نريد أن نتفاءل فى مطلع السنة الجديدة مجاراة للهوى وطلبًا للراحة فى كل باب ، بل يسرنا أن نقول إننا نتفاءل ؛ لأن التفاؤل واجب ، ولأننا نستطيع أن نعتمد فيه على أسباب صحيحة تزداد ظهورًا فى عصرنا الحاضر ، عامًا بعد عام ، ولم تكن ظاهرة قبل هذه السنين الأخيرة من القرن العشرين فمن أسباب التفاؤل عندنا أن العالم الإنسانى قد تقارب وتشابك حتى أصبحت العزلة فيه مستحيلة على الأقوياء والضعفاء ، وعلى القريب فى مواقع الكرة الأرضية والبعيد .

ومن أسبابه أن الأقوياء والضعفاء معًا قد أدركوا فى هذا العصر حاجتهم إلى التعاون والاشتراك فى الواجبات .

ومن أسبابه أن الاشتراك فى الواجبات من شأنه حتمًا لزامًا أن يفرض على الموافقين والمخالفين ضرورة الاشتراك فى الحقوق .

أهم سبب للتفاؤل :

ومن أسبابه ، بل أهم أسبابه ، أن المشكلات الكبرى تثبت للأقوياء الأغنياء أنهم أحوج من الضعفاء الفقراء إلى طلب التعاون وإلى التفاهم على احترام الحقوق ، فقد يستغنى الضعيف عن معونة القوى فى هذا الزمن قبل أن يستغنى القوى عن معونة الضعيف برضاه .

وإذا وزنّا الأمور بميزان السلم والحرب فليس فى وسع أحد أن يتفاءل فى زماننا حتى يجزم بابتعاد خطر الحرب ويطمئن إلى دوام السلام ، ولكننا نستطيع أن نجزم بالفرق الكبير فى هذه المسألة بين الأمس واليوم . . فمما لا شك فيه أن الحرب كانت «عملية» مكسبة للمنتصرين إلى زمن قريب ، فلما جاء القرن الحاضر ، قلّت مكاسبها وازدادت مغارمها ، وكاد المنتصر يحمل فيها أكبر الغُرْمين وأفدح الخسارتين .

هذه الأسباب صالحة للتفاؤل بحق ، لا يستطيع ذو عينين أن يغمض عنه عينيه ، وهى لا ريب تطور فى الحياة الإنسانية جدير بالتسجيل والانتباه .

إن مشكلات العالم كثيرة .

إن الأمم تختلف عليها وقلما تتفق على مشكلة منها .

إن الأمم المتحدة هى فى الواقع «أمم غير متحدة» كما يقول الساخرون والمتهكمون وهذا كله صحيح ، وسيظل صحيحًا فى القرن الحاضر والقرن التالى والعشرة القرون التى تليه ، وحسبنا هذا الآن فلا نقول فى العشرين والثلاثين والأربعين .

مشكلات العالم ستزداد :

ستظل مشكلات العالم كثيرة وتزداد كثرة .

ستختلف الأمم عليها ولا تتفق على معظمها ..

ستبقى هيئة الأمم «غير متحدة» كما بقيت إلى اليوم كل مجموعة من آحاد الناس فضلاً عن الأمم والشعوب .

ولكن ليس المهم هو هذا فى مقام التفاؤل والتشاؤم ، وليس الأمل أن يتفق الناس على شىء فإنهم مختلفون ولا يزالون مختلفين!

وإنما المهم هو أن نسأل : ماذا يصنعون حين يختلفون؟ وما هى نتيجة الخلاف والاختلاف؟

كانوا يختلفون قبل مائة سنة أو مائتين فيعمد القوى إلى ابتلاع الضعيف بغير عذر ولا احتيال لمداراة عدوانه ، بل مع الفخر والمجاهرة بالقدرة على العدوان .

فأصبحوا اليوم يختلفون ويلتمسون العلل والمعاذير من نصوص المعاهدات والقوانين .

أتراه فرقًا صغيرًا لا يغير ولا يبدل فى حقيقة الواقع كما يزعم بعض المتخلفين؟

كلا ، ليس هذا بالفرق الصغير ، وليس بين الهمجية الأولى والحضارة الراقية من فرق أكبر منه على جميع الاعتبارات ، فإن القوىّ فى أمم الحضارة لا يزال قويًا ولا يزال قادرًا على أمور كثيرة يعجز عنها الضعيف ، ولكننا نغتبط بالحضارة ؛ لأنها تلجئه إلى الحيلة وتضطره إلى التذرع بالنصوص والأحكام ، ولا تسمح له بأن يبطش بالضعيف وأن يغتصب منه حقه جهرة فى غير مبالاة ولا اعتذار .

الفوارق بين الأقوياء والضعفاء :

ولقد وضعت الشرائع وانتظمت المحاكم لتطبيقها ، فهل نستطيع بعد ألوف السنين أن نزعم أن الفوارق بين الأقوياء والضعفاء قد زالت ، وأن الاختلاف بينهم لا يجرى اليوم ولا يجرى غدًا إلا على شريعة الحق والإنصاف؟

ليس فى الناس من يزعم ذلك ، وليس فى الناس مع هذا من يقول إن بقاء الشرائع والمحاكم وزوالها يستويان .

وهذا بعينه ما يقال ، أو يصح أن يقال ، عن الوسائل العالمية الحديثة التى تلجئ القوة إلى المداراة والاحتيال لتحقيق غاياتها ، فإن هذه الوسائل لا تبطل الفوارق بين القوة والضعف وبين القدرة والعجز ، ولكننا لا نقول من أجل ذلك إن وجودها وعدمها سواء .

إن التفاؤل نظر إلى الماضى قبل النظر إلى المستقبل ، فلن يتعلم الإنسان كيف يتفاءل لو كان المستقبل هو كل ما ينظر إليه وكل ما يدخل فى تقديره واعتباره .

فلنرجع بالنظر مائة سنة ، أو نرجع به ألفى سنة ، فنحن أقدر على الرجاء وأخبر بما نرجوه ، ونحن إذن نتفاءل بحساب أو نتساءم بحساب .

لو بعث سقراط :

ماذا يقول سقراط إنْ عاد إلى الحياة؟

ماذا يقول إن علم أن دولة من الدول تملك القذيفة الذرية ولا يتأتى لها أن تستخدمها كما تريد ، وأن تفرض بها إرادتها على من لا يملكها؟

مهما يكن المانع لها أن تبطش بهذا السلاح فهو مانع لم يكن له نظير فى عهد سقراط .

لم تكن ظروف السياسية أو ظروف التجارة أو ظروف المعاملات على اختلافها مانعًا كهذا المانع قبل ألفى سنة ، فإن لم يكن ذلك سببًا قويًا من أسباب التفاؤل ، فأسباب التفاؤل لعمرى ماذا تكون؟!

ومن الواجب أن نذكر أن العلاقات السياسية ليست هى الألف والباء فى الحياة الإنسانية ، وأن ثقافة الإنسان ومعارف الإنسان وأشواق الإنسان تمضى فى طريقها وتصنع الأعاجيب سنة بعد سنة وجيلاً فى أعقاب جيل ، وأنها على مدى الأزمنة ستفعل فعلها لا محالة فى الإصلاح ، وفى التطور والارتقاء ، وأن الإنسان الذى خرج من ظلمات الوحشية جاهلاً بقوانين الطبيعة لن تكون الحضارة مقبرة له وهو يعرف تلك القوانين .

الإنسانية فى سن الرشد :

ونخطو خطوة أخرى مع التفاؤل فنقول إن الإنسانية اليوم فى سن الرشد ، وإن أزماتها الروحية هى أزمات هذه السنّ كما تعودناها فى سن النضج حيثما وصلت إليها بنية الكائن الحى ، ولا سيما الكائن الحى من بنى آدم وحواء .

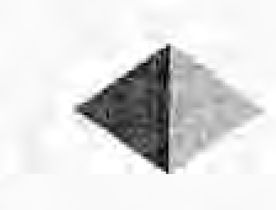
وأزمات سنّ الرشد متعبة ، ولكن من ذا الذى يرجع إلى الطفولة لأنه يتعب من شبابه؟

تعب ولا جدال :

ولكن الراحة ليست كل شيء . فكل قدرة يتغلب بها الكائن الحى على التعب هى أعز من الراحة ، وأنفس ، وهى الأمل الذى نتعلق به مع الزمن وفى وجه الزمن ، وهما مناط التفاؤل والرجاء .

أجل . وهى القدرة التى نلوذ بها فى قرارة النفس البشرية وننظر إليها متفائلين قائلين فى مطلع هذه السنة الجديدة :

عام سعيد ، وكل عام وأنتم بخير .



الوَعْىُ السِّيَاسِىّ فى البلاد العَـرَبيَّة

يفهم من الوعى السياسى معنيان : أحدهما يطابق معنى الوعى القومى أو الوعى الوطنى ، والآخر يطابق معنى الوعى الاجتماعى أو الوعى المدنى .

أما الوعى القومى فلا شك أن نصيب الأمم العربية منه موفور منذ أقدم العصور ، وهو فى الغالب يقوم على عنصرين من العصبية وحياة الحرية ، وقد كانت العصبية على أشدها فى أمة العرب الأولى ، وهم أبناء الجزيرة العربية ؛ لأنها كانت أمة قبائل تعتز بأعراقها وأصولها ، وترى الكرامة كل الكرامة فى المحافظة على أنسابها والغيرة على ذمارها . وقد كان العربى حرًا فى حله وترحاله ، حرًا فى أقواله وأفعاله ، يهيم حيث شاء ، ويقول ويفعل كل ما يشاء ، ولا يحد من حريته إلا حرية الآخرين من أبناء الجزيرة ، الذين يغارون على حقوقهم من الحرية كما يغار هو عليها .

وقد تمكن الشعور بالقومية فى نفوس العرب لسبب آخر ، وهو الحيوية القوية . فإن أول مظهر من مظاهر الحيوية فى الفرد والأمة على السواء هو الثقة بالنفس والاعتداد «بالشخصية» . وقد كانت حيوية العرب فى عهد فطرتهم سليمة لم تشبها عوارض الوهن والانحلال . وكانت حولهم أمم ذوات دول غالبة وسلطان شامخ ، كالفرس والروم والأحباش ، فإذا اعتزَّ العربى بشأنه بين تلك الأمم فهو لا يفاخرها بالدولة ؛ لأن دولاتها أعظم من دولته ، ولا يفاخرها بالغنى ، فإن أموالها أوفر من أمواله ، ولا يفاخرها بالحضارة ، فإن نصيبها من الحضارة أوسع من نصيبه . ولكنه يعوض ذلك كله بفخر العنصر وعزة القومية ، فهو عنده كفاءة مجد الدولة ومجد الثروة ومجد الحضارة . فلا جُرم يفرط فى الاعتصام به ، وهو يريد أن يعلو بينها ، ولا يريد أن يستكين .

وبلغ من اعتداده بهذا الفخر أن بعض الأكاسرة أراد أن يصهر إلى أحد أمراء الحيرة - وهم خاضعون لعرشه - فأنف أن يقبل مصاهرته ، وقال : تلك الكلمة

المشهورة : أليس له في مهـا العراقين ما يغنيه؟ وهي غاية في النخوة القوميـة لا تتجاوزها غاية بين القديم من الأجيال البشرية والحديث .

كان هذا والعرب في جاهليتهم لا ثروة لهم ولا صولة بين الدول الكبرى ، فلما قامت لهم بعد الإسلام دولة أضخم من تلك الدول تجاوزوا هم تلك الغاية التي لم يتجاوزها أحد غيرهم ، وأضافوا عزة السلطان إلى عزة العنصر وعزة العقيدة . ثم تحركت الشعوب لمقاومة هذا السلطان الجانح ، فقابلوها بعصبية أشد منها وأقوى ، ولم تضعف هذه العصبية بعد ضعف الدولة وتفكك أوصالها فإنهم عادوا إليها يعتصمون بها حيث لم تكن لهم عصمة سواها . فكان وعيهم السياسي بهذا المعنى على أتمه وأشده في جميع هذه الأطوار .

وليس يقدح في هذه الحقيقة أنهم خضعوا للحكم الغريب عنهم ، كما حدث مثلاً في عهد الدولة العثمانية . إذ كان ذلك قد حدث يوم كانت جامعة الأمة وجامعة الدين شيئين غير منفصلين ، وكان هذا التوافق بين الجامعتين أمرًا عامًا بين أمم الشرق وأمم الغرب بلا اختلاف ، وعلة ذلك - كما قلنا في كتابنا عن أثر العرب في الحضارة الأوربية - «أنه لم يكن من الميسور أن تنشأ الوطنية بمعناها الحديث قبل القرن الثامن عشر ، أو قبل الأطوار الاجتماعية التي تقدمتها ، وكانت ممهدة لظهورها وانتقالها من حيز الغرائز المشتركة إلى حيز الصلات الروحية والثقافية التي ينفرد بها الإنسان في مجتمعاته . لأن هذه الأطوار كانت تناقض الوطنية في بعض الأحوال ، وكانت تخفيها في أحوال أخرى ، وكانت على الجملة خطوات سابقة لابد منها قبل التطرق إلى الخطوات التي تليها . فكان لابد من تطور عهد الإقطاع قبل شعور الإنسان بوطنه في نطاقه الواسع ومصالحه المتشابكة ، لأن انتماء الناس إلى إقطاعات متعددة في قطر واحد يربطهم بضروب شتى من الولاء للسادة المتعددين الذين يسيطرون عليها ، ويعودهم ضروبًا من المخالفات والمخاصمات تتغلب فيها الزمرة والطائفة على الأمة والدولة نفسها في بعض الأمور . وكان لابد من تطور الجامعة الدينية قبل الشعور بمعنى هذه الوطنية ؛ لأن الإنسان يرضى في الجامعات الدينية أن يحكمه مَنْ ليس من أبناء وطنه لاتفاق الحاكم والمحكوم في العقيدة والمراسم الروحية ويكره أن يحكمه من لا يدين بدينه ، ولو كان من بلده وجواره ، ولا يزال كذلك حتى يتعذر حكم الأوطان المختلفة بحكومة واحدة قائمة في مراكزها البعيدة عنها ، لاختلاف المرافق واختلاف النظر إلى الحقوق والتبعات ونشوء الطبقات الاجتماعية التي تتنافس في الأوطان المتعددة ، وإن جمعتها علاقة وثيقة واحدة» .

فالعربى الذى كان يدين بالطاعة للدولة العثمانية لم يكن يحسب أنه ينزل بذلك عن سلطانه ، أو أن أحدًا غريبًا عن أمته يحكمه بشريعة غير شريعته وحق غير حقه ، وهو إلى جانب ذلك كان يدين للحاكم العثمانى من بعيد ، ولا يشعر بسطوته فى عقر داره ، لما هو معلوم من عزلة الجزيرة العربية وقيام الولاة على أجزائها من أبنائها .

فلما اقترن ظهور الحركات الوطنية فى العالم بانتشار الحكم فى الدولة العثمانية ، كانت أمم العرب من أسبق الأمم إلى الثورة وطلب الاستقلال أو التمرد على «النظام المركزى» فى الدولة . وليست ثورات اليمن ولا ثورات النجديين بزعامة الشيخ محمد عبدالوهاب ، ولا ثورات لبنان وسورية ومصر والسودان ، إلا حركات قومية فى الصميم ، وإن لاحت للنظرة الأولى فى صورة الشقاق المذهبى ، أو صورة الانقضاض على الظلم والاستبداد . فقد كان حكم الدولة العثمانية للأناضول كحكمها لهذه الأطراف وما عداها ، فلم يثر أهل الأناضول كما ثار العرب ؛ لأنهم ترك من عنصر الحاكمين ، ليسوا أقوامًا آخرين غرباء عن أصحاب العرش والتاج ، ولا يقال فى تعليل ذلك إن أهل الأناضول تجنبوا الثورة لقربهم من عاصمة الدولة ومراكز جيوشها ، فإن الأكراد والأرمن والألبانيين كانوا يثورون بين حين وحين ، ومنهم من يسكن بلادًا أقرب إلى عاصمة الدولة من أطراف الأناضول .

ولقد كان إبراهيم باشا عبقريًا حصيفًا حين أحسّ أن هذه القومية الحية هى أقوى عماد له فى محاولة الخروج من ربقة الأستانة . وسئل : إلى أين تمتد فتوحك؟ فقال : إلى حيث ينطق لسان باللغة العربية . وقد صحّت فراسته فى عصره بعشرات السنين ، ورأينا بعد قيام الحكم الدستورى فى الأستانة أن أمم العرب كانت أول المطالبين بتعميم اللامركزية فى دولة آل عثمان .

من هذا العرض السريع لتاريخ القومية العربية نتبين قوة الوعى السياسى عند العرب بهذا المعنى ؛ ونستبشر خيرًا بما يكون له من الشأن فى صيانة حوزتهم وغيرتهم على حقوقهم وسعيهم إلى تثبيت قواعد الحرية فى أوطانهم ، وهى حديثة عهد بالاستقلال .

أما الوعى السياسى ، بمعنى الوعى الاجتماعى أو الوعى المدنى ، فهو درجات بين أرقى أمم الحضارة ، ويتوقف الارتقاء فى هذه الدرجات على نصيب الفرد من المشاركة الفعلية فى حكم بلاده ، حتى تتفق مصلحته ومصلحة القانون ، وتصبح أمانة الحكم حاسّة فيه ينساق بها إلى المصلحة العامة ، بغير سائق من نصوص الشريعة أو رهبة الحاكمين .

ولسنا نعتقد أن شعبًا من الشعوب قد بلغ فى هذه «الحاسّة» درجة أرفع من درجة الأمة الإنجليزية ، وآية ذلك أنه لا قانون هناك ولا دستور إلا وهو مستمد من العرف والتضامن بين عناصر الرأى العام ، قبل استمداده من النصوص والأوراق ، ولم يكن الإنجليز كذلك لأنهم جيل من البشر أرفع من سائر الأجيال ، وإنما كانوا كذلك لظروف جغرافية وتاريخية هيّأت لهم أسباب المشاركة الفعلية فى الحكومة ، ولم يتهيأ مثلها لغيرهم من أمم القارة الأوربية . ومن هذه الظروف أن الملك فى إنجلترا لم يكن بحاجة إلى جيش قائم كبير ينفق عليه ويستبقيه مستعدًا للحرب على الدوام ، فقد أغناه عن هذه الكلفة أن البحر يحمى جزيرته من مفاجأة أعدائها وأعدائه ، فاكتفى بجيش قليل فى العاصمة ، يقابله جيش أصغر منه عند كل نبيل من نبلاء الأقاليم ، ووجب عليه إشراك هؤلاء فى الحكم والإدارة المحلية ؛ لأن تسخيرهم بالقهر والتهديد غير مستطاع .

ومن هذه الظروف أن التجارة ضرورة من ضرورات الحياة فى تلك الجزيرة فنشأت المدن التجارية إلى جانب المقاطعات الريفية ، وعزّ على النبيل من أجل هذا أن يستبد بالتاجر ، وعلى التاجر أن يستبد بالنبيل .

ومن هذه الظروف أن السياسة الخارجية فى إنجلترا سياسة تضامن بين جميع الطبقات ؛ لأن جميع الطبقات من أصحاب الأموال والعمال تعتمد على المعاملات الخارجية ولا تكتفى بمحصول الجزيرة من المزروعات أو المصنوعات .

فلهذه الظروف وأشباهها تم التوازن بين جوانب المجتمع ، وتهيأت لكل طائفة منه أسباب المشاركة الفعلية فى سياسته العامة ، وشعر كل فرد هنالك بأنه مسئول عن رأيه محاسب على عمله . فأصبح الوعى السياسى بمعناه المدنى أو الاجتماعى عادة فى النفس تجرى مجرى الغريزة فى الحيوان ، وأعجب ما بدا من وحى هذه الغريزة ، أو هذه البداهة ، أن الإنجليز خذلوا «تشرشل» زعيم المحافظين غداة نهاية الحرب التى أكسبتهم فيها النصر والسلامة ، ولو فعلوا غير ذلك لوقعت الطامة الكبرى فى البلاد ؛ لأن اصطدام السياسة الإنجليزية بالسياسة الروسية قد يفهم على أنه مكيدة من رأس المال فى مقاومة حقوق العمال ، فينقلب العمال إلى جانب الشمال ، ولكنه لا يفهم على هذا الوجه إذا وقع الاصطدام والعمال هم المسئولون عن العلاقات الأجنبية ، كما هم مسئولون الآن .

حدثنى رجل من رجال الأعمال الأذكياء عاد من إنجلترا فى الأشهر الأخيرة فقال : إن الحصول على جراية تزيد على الجراية المقررة من أصعب الأمور فى المطاعم العامة ، وقد يوجد هنا وهناك مطعم معروف غير مجهول يُباع فيه الطعام الزائد بثمن أغلى من ثمنه ، ولكنك تذهب إليه فيندر أن ترى فيه أحدًا من الإنجليز ، ويغلب أن يكون رواده جميعًا من الأجانب الطارئين .

وعندنا أن الحكومة ربما كانت تعلم بوجود تلك المطاعم وتبقيها عمدًا لاستجابة حاجات الأجانب الطارئين ، وهم لازمون للبلاد فى بعض الأحوال ، فتبقيها لهم ولا تلجأ إلى القانون لصد أبناء البلاد عنها ؛ لأن الحاسة الاجتماعية تعمل هنا عمل القانون!!

ويذكرنى هذا بفكاهة من فكاهات السياسى التركى «رضا توفيق» الذى اشتهر بلقب الفيلسوف . قال إنه زار صديقه المستشرق «براون» وأحب أن يخرج يومًا للصيد ، فنبهه صديقه إلى اجتناب بعض الطيور ؛ لأن صيدها فى موسم التناسل ممنوع . فلما ذهب يجول فى الغابات والحقول ساء حظه فى ذلك اليوم ، وأشفق أن يرجع من رحلته فارغ اليدين ، فأصاب طائرًا من تلك الطيور الممنوعة ، وأشار إلى الكلب ليلحق بالطائر المصاب ويعود به إليه . . قال : فأدهشنى أن أرى الكلب واقفًا مكانه لا يتحرك . . ؛ لأنه لا يريد أن يخالف القانون!!

وهى مبالغة من مبالغات الفكاهة ، ولكنها لا تخلو من دلالة على المعنى الذى أراده الفيلسوف الظريف .

ونحن - أبناء العربية - نغلو فى الطمع إذا اشتركنا فى حكوماتنا المستقلة بالأمس ورجونا أن تتحقق لنا اليوم تجربة لم تتحقق لغيرنا فى أقل من مئات السنين ، ولكننا لا نغلو فى الطمع إذا قلنا إننا لن نحتاج إلى كل تلك السنين لنستفيد فى الوعى السياسى من تجاربنا وتجارب غيرنا ، إننا نثوب إلى النخوة القومية التى تأصلت فينا كما قدمنا ، فتسعفنا بمدد منها ، كلما نازعتنا مآرب الآحاد فأوشكت أن تذهلنا عن مصالح الجماعات .



الشُّعُوبِيَّة

لكل زمن شعوبية تناسب الأمة التى تسود فيه .

وهى تنشأ كلما نشأت فى العالم أمة لها دعوى تنفسها عليها الأمم التى تحيط بها ، وتقابلها بدعاوى أخرى من عندها ، كل على حسب تاريخها ونظرتها إلى نفسها .

فكانت فى العالم «شعوبية» قبل أن تكون فيه دولة عربية .

وأصبحت فيه «شعوبية» بعد أن ضعفت الدولة وخرج عليها الخاضعون لسلطانها .

بل كان العرب أنفسهم «شعوبيين» فى زمن من الأزمان قبل ظهور الدعوة الإسلامية ، وكان ذلك فى زمن الدولة الفارسية التى برزت بين الأمم فى الرقعة الغربية من القارة الآسيوية . فكان من مزاعم الفرس يومئذ أنهم أهل السيادة بحق وجدارة ، وأن غيرهم من الأمم خلقوا لطاعتهم والدخول فى حوزتهم ، فكان تقابلهم «شعوبية» من العرب واليونان والعبرانيين والآراميين .

فأما العرب فكانوا يقابلون فخر الفرس بفخر الفصاحة وعراقة الأنساب ، وأما اليونان فكانوا يقابلونه بفخر العلم والحضارة ، ويحسبون الفرس فى عداد البرابرة ، وأما العبرانيون فكانوا يقابلونه بفخر الدين والإيمان بالإله الحق ، وأنهم هم شعب هذا الإله المختار ، وأما الآراميون فكانوا يفخرون بأنهم علّموا الفرس الكتابة ، وأن حروفهم هى الحروف التى تكتب بها اللغة الفارسية .

وعاد العرب فى زمرة الشعوبيين على عهد الدولة العثمانية ، فإن هذه الدولة حكمت أممًا كثيرة من غير أصلها ولسانها ، واستطالت على تلك الأمم بحق السيادة والسطوة العسكرية ، وقابلها العرب بفخر الأمانة الأصلية وكرم الأسلاف وفصاحة اللسان ؛

وقابلها رعاياها من الغربيين بفخر الأوربيين فى مواجهة الآسيويين . وربما كانت أوربة كلها مجموعة شعوبية فى مواجهة الدولة العثمانية ، إذ كانت تجمعها كلها كلمة «الأجانب» ، وكانت الامتيازات الأجنبية مظهر هذه الشعوبية من هذا النمط الجديد .

وقديمًا خلق الرومان فى إبان دولتهم شعوبية ، بل شعوبيتين ؛ لأنهم كانوا يقسّمون العالم ممكن عداهم قسمين : قسم يسمونه بالبرابرة ، وهم قبائل للبلاد التى لم يعرف لها تاريخ ولم تؤثر لها حضارة ، وقسم يسمونه بالجنتيليين "Gentili" من كلمة "Gentilis" بمعنى المجانس أو المنتمى إلى جنس واحد ، كأنهم يعتبرون كل من عداهم جنسًا متشابهًا على اختلاف الأقوام واللغات .

وعن الرومان أخذ اليهود والمسيحيون هذه التسمية ، فأطلقها اليهود على جملة الأقوام من غير بنى إسرائيل ، وأطلقها المسيحيون على جملة الأقوام غير الإسرائيليين والمسيحيين . وكانت الكلمة التى أطلقها اليهود على أولئك الأقوام هى كلمة «جوييم» أى الأقوام باللغة العبرية ، ولكنهم استعملوا الكلمة الرومانية فيما كانوا يكتبونه باللغتين اللاتينية واليونانية .

ونحسب أن هذا التقسيم قريب إلى بداهة الجماعات من كل جنس وفى كل موضع ، وبخاصة فيما قبل القرن العشرين ، أو فيما قبل انتشار الدعوة العالمية ، فمن عادة كل جماعة من الناس أن تنظر إلى نفسها كأنها وحدة قائمة بذاتها ، وتنظر إلى غيرها من الجماعات كأنها وحدة أخرى ؛ لأن الحقوق العامة كانت على الأغلب مقصورة على كل جماعة بين أبنائها ، ولم تكن مشتركة متساوية بين الجماعات كافة .

هكذا رأينا الإنجليز يسمون أنفسهم أيام «عزتهم الفاخرة بأهل الجزيرة ، ويسمون سائر الأوربيين بأهل القارة» . .

وهكذا رأينا الأمريكيين يعممون الوحدة الأمريكية على العالم الحديث ، ويحمونها فى وجه العالم القديم كله بمذهب مونرو المشهور .

ومن طرائف هذه العادة الجماعية ما سمعته من شيوخ بلدتنا «أسوان» من أخبار تحصيل الضرائب قبل الثورة العرابية .

فقد كان الضغط على الموظفين فى تحصيل الضرائب شديدًا متواليًا فى تلك الأيام فقسموا البلدة إلى قسمين : أهل البلدة ، وهم متضامنون بينهم على حسب قبائلهم فى سداد المتأخر عليهم من ضرائب الأرض والعقار ، والطارئون على البلدة وهم متضامنون بينهم كذلك فى موسم التحصيل .

واتفق أن يونانيًا يدعى «مخالى» كانت عليه مخلفات من الضرائب المتجمعة ، فضاق بسدادها وهرب من البلدة قبل موعد التحصيل بأيام .

وحار شيخ الحِلَّةُ التى كان يسكنها مخالى فيما يصنع ، فإنه لا مناص له من الإتيان بمخالى أو بمن ينوب عنه ، أو تؤخذ الضريبة من ماله ، أو يعزل من المشيخة بعد أن يستوفى نصيبه من السجن أو ضربات السياط .

فإذا به بعد أيام يدخل إلى ناظر القسم ، ومعه شيخ عليه عمامة خضراء من أهل إسنا يسمونه بالحاج عثمان ويلقب نفسه بالشريف ، وقال للناظر : هذا ينوب عن مخالى فى سداد الضريبة المتأخرة عليه . .!

فلم يتمالك الناظر جهامته أن يستلقى ضاحكًا ، ويسأله : وما الذى يجمع مخالى على «الحاج» الشريف؟

قال الشيخ بكل جد وبساطة : كلهم يا حضرة الناظر غرباء!

فهذه العادة الجماعية قريبة إلى بداهة الجماعات ، فيما مضى على الخصوص ، من غير تعمل ولا حاجة إلى دعوة أو إقناع .

ولم يكن من ثم عجيبًا أن تنشأ مع الدولة العربية «شعوبية» كالتى نشأت مع كل دولة أو مع كل أمة لهاسيادة ولها منافسون على تلك السيادة من أبناء الأمم الأخرى .

فقد كان العرب أصحاب الدعوة الغالبة وأصحاب الدولة القائمة ، وكانوا قبل أن يخرجوا من الجزيرة العربية ينافسون قبيلة قريش ، وينكرون عليها أن يستأثر بالحكم فى كل وظيفة والولاية على كل إقليم . فلما خرجوا من الجزيرة بطلت هذه المنافسة وحلت منافسة الشعوب المحكومة فى محلها ، وهى شعوب قديمة الحضارة عريقة الدولة من بقايا الأكاسرة والفراعنة والقياصرة ، فكانت «الشعوبية» مظهراً للمنافسة بين العرب وبين هذه الشعوب .

ومن عجائب أطوار الجماعات أن التشيع لآل النبى العربى عليه السلام كان أقوى ما يكون بين هذه الشعوب ؛ لأنهم لا ينافسون العرب فى الدين وإنما ينافسونهم فى العصبية القومية ، وكانت دعوة النبى ، ﷺ ، لا تفرق بين «العربى والأعجمى ولا بين القرشى والحبشى» إلا بالتقوى . فكانت الشعوبية تشددًا فى تعزيز هذه الجامعة العامة ، ولم تكن خروجًا عليها ، إلا ما جاء منها عن سوء نية وتراءى بغير حقيقته لخداع العرب والشعوبيين على السواء .

وبلغت قوة الشعوبية غايتها فى أيام العباسيين ، وهم الذين تغلبوا على بنى أمية باسم القرابة من النبى عليه السلام .

ففى أيام الدولة العباسية كان الشأن كله فى الحكومة للفرس والديلم ، وكانت مواسم الفرس وعاداتهم فى المجالس هى معالم الحضارة الشائعة بين الطبقة الحاكمة ومن يقتدى بها فى معيشته وزيه . وكان بنو طاهر - وهم الشيعة - يقولون إذا فاخرهم العرب : إن العربى لا يفلح إلا ومعه نبى ، كأنهم لا يسلمون للعرب بفضل غير فضل النبوة والدعوة المحمدية .

وأوشكت الشعوبية أن تطوى فيها أناسًا من شعراء العرب الذين أخلدوا بمتعة البذخ والعمارة ، ولا نذكر منهم أبا نواس الذى كان ينعى على الطلول ولا يبكى الطلول كدأب الشعراء الجاهليين والمخضرمين . فإن أبا نواس صاحب نسب لم يصحح ، وإنما نذكر البحترى الذى ينتمى إلى النسب العربى الصميم ، ويقول مع ذلك وصف إيوان كسرى :

حلل لم تكن كأطلال سعدى ... فى قفار من البسابس ملس

ومساع لولا المحاباة منى ... لم تطقها مسعاة عنس وعبس

وهكذا كانت العروبة والشعوبية فى الدولة العربية أشبه شىء بالمنافسة بين أبناء الأسرة الواحدة ، أو بين الوطن الواحد . وقلما خلا وطن من أمثال هذه المنافسات بين أبناء شماله وجنوبه ، أو بين أبناء جباله وسهوله ، أو بين أبناء حواضره وريفه : منافسات تذكر فى معرض المفاخرة ولا تستفحل فى معرض العداء والبغضاء ، وما لم تعرض لها مطامع السياسة ، فلا يكون شأنها فى خدمتها أعجب من شأن هذه

المطامع فى التفرقة بين أبناء الجنس الواحد ، وأبناء اللغة الواحدة ، وأبناء الوطن الواحد الذى لا تباين فى أصوله على الإطلاق .

ومضت الشعوبية لسبيلها بعد عهد الدولة العباسية .

مضت لسبيلها لأن العرب أنفسهم كما قلنا دخلوا فى عداد «الشعوبيين» الذين ينكرون مع الأمم المحكومة سلطان الحاكمين عليهم بغير مشيئتهم .

وظهرت العروبة المستقلة فى العصر الحديث بغير شعوبية قومية كانت أو سياسية .

لأن العصر الحديث كله ينزع منزعًا جداً فى تساوى الحقوق بين الجماعات ، فلا تكون لكل وحدة جماعية حقوق تعترف بها لنفسها وتنكرها على الآخرين .

ولأن العروبة الحديثة عروبة شفافة مشتركة بين جميع الناطقين باللغة العربية ، وليست عروبة جنس يحكم جنسًا ، أو دولة تسيطر على رعية .

ومهما يبلغ من ولع أبناء العصر بثقافة الغرب ، فى وجه ثقافة العروبة ، فإن الغرب لا يحسبنا منه ، ونحن لا نحسب أنفسنا من الغرب ؛ لأن ثقافته فى هذا العصر تستهوى العقول وتستحق الدرس والاطلاع .

فإن كانت هناك شعوبية تواجه الأمم العربية فى هذا الزمن الحديث فهى شعوبية الطامعين فى تلك الأمم كلها ، وليست شعوبية أحد من الداخلين فيها والقائمين على أساسها ، قيام المشاركة والمساواة .

لقد كان للشعوبية فى العالم العربى معنى ما على وجه من تلك الوجوه التى لم تنفرد بها فى تواريخ الجماعات .

ولكنها اليوم كلمة غير ذات معنى ، أو ليس لها معنى ينصرف إلى مصلحة من الناطقين باللغة العربية والمشتركين فى الثقافة العربية ، كائنة ما كانت الأقطار والحكومات .

وإذا كانت الشعوب هى الشعوب العربية فقد أصبحت العروبة والشعوبية بمعنى واحد على هذا الاعتبار . فكل ناطق بالعربية هو فرد من أفراد تلك الشعوب .

شئون اقتصادية في الدولة الإسلامية

تناول الإسلام كثيرًا من الشئون الاقتصادية التى تدخل فى نظام الاقتصاد القومى ، ومنها الزكاة والفئ والضرائب والمواريث والقروض ، عدا شئون المعاملات التى اصطلحنا فى العصر الحاضر على تسميتها بالمعاملات «المدنية» .

والزكاة فريضة على كل مال خلا من الدين وحال عليه الحول ولم يقل فى الفضة عن مائتى درهم وفى الذهب عن عشرين مثقالاً ، ولها نصاب مقدور على الإبل والماشية والخيل ، ما يرعى منها وما يتكلف مالكه شراء علفه على ما بيّنه الفقهاء . والزكاة على مائتى درهم خمسة دراهم ، وعلى عشرين مثقالا نصف مثقال ، ويزاد درهم على كل أربعين درهمًا تزيد على النصاب ، وقيراطان على كل أربعة مثاقيل تزيد على العشرين . وتجب الزكاة على المعادن والبضائع بمقادير تلاحظ فيها النسبة المتقدمة ، بحيث تتساوى أنواع الأموال المختلفة جهد المستطاع . وينفق المحصول من الزكاة على الفقراء والمساكين والمثقلين بالدين والأرقاء وأبناء السبيل والموظفين العاملين عليها .

وقد كان بعض علماء السياسية والاقتصاد فى عصرنا هذا يذهبون إلى أن إنفاق المال فى هذه الوجوه عمل من أعمال الأخلاق لا شأن به للدولة ولا للقانون ، ولكننا نرى الدول فى هذا العصر تفرض على رعاياها الضرائب التى تنفقها على أغراض كأغراض الزكاة ، فهى من «الخير» الذى يعنى الجماعات البشرية ولا يرجع أمره كله إلى أخلاق الآحاد .

والفئ يقابل غنائم الحرب ، وحكمها أن تقسم إلى خمسة أخماس ، أربعة منها

للجند المقاتلين ، والخمس الباقى ينفق منه على اليتامى والمساكين وأبناء السبيل .

ومن الضرائب التى عرفت فى الإسلام الخراج والجزية ، أى ضريبة الأرض وضريبة الرءوس .

وضريبة الخراج تقدر على حسب سهولة الرى وقيمة الثمر ، وهى غير العشور التى تجبى من أرض المسلمين ، وإن كانت ضريبة الأرض قد عرفت جميعًا باسم الخراج بعد صدر الإسلام ، وكانت كلها تؤخذ عينًا فى صدر الإسلام ، ثم استبدل بها مقدار من العملة بعد استقرار نظام الدواوين .

وضريبة الرءوس ، وهى الجزية ، لا يعرف لها مقدار محدود ، وقد تفرض بأمر الإمام أو تجرى عليها المصالحة بينه وبين أبناء البلاد المفتوحة ، ويغلب أن تساوى أربعة دراهم فى الشهر على الغنى ودرهمين على متوسط الغنى ودرهمًا على الفقير العامل .

أما المواريث فمنها ما بيَّنَهُ الكتاب ومنها ما بيَّنَتْهُ السُّنَّة واجتهاد الأئمة ، وكلها جارية على احترام نظام الأسرة وقوامة الرجل على من يعولهم من النساء والأطفال .

وحكم الإسلام فى القروض معروف ، فهو يبيح القرض الحسن ويأمره بكتابة الوثائق بالديون : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ** ﴾ . ويصرح القرآن الكريم فى غير موضع بتحريم الربا : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** (١٣٠) ﴾ . وقد فصل الفقهاء أنواعه المحرمة على اختلاف بينهم فى التشديد والترخيص .

وقد عرف الإسلام نظام الإقطاع فى الأرض وفى جباية الأموال ، وكان تعمير الأرض شرطًا لامتلاكها ، فلما أقطع النبى عليه السلام أناسًا من مزينة أرضًا ليعمروها فأهملوها ، وجاء قوم من جهينة فعمروها ، حكم عمر بن الخطاب ﷺ بملكها للجهنيين وقال : «من كانت له أرض ثم تركها ثلاث سنين لا يعمرها فعمرها قوم آخرون فهم أحق بها» .

أما الإقطاع - أو على الأصح الالتزام فى جباية الأموال- فمثله ما رواه المقريزى حيث قال : «إن متولى خراج مصر كان يجرى فى جامع عمرو بن العاص من الفسطاط فى الوقت الذى تتهيأ فيه قبالة الأراضى وقد اجتمع الناس فى القرى والمدن ، فيقوم رجل ينادى على البلاد صفقات صفقات ، وكتاب الخراج بين يدى متولى الخراج يكتبون ما انتهى إليه مبالغ الكور والصفقات على من يتقبلها من الناس ، وكانت البلاد يتقبلها متقبلوها بالأربع سنين لأجل الظمأ أو الاستبحار أو غير ذلك . فإذا انقضى هذا الأمر خرج كل من يتقبل أرضًا وضمها إلى ناحيته فيتولى زراعتها وإصلاح جسورها وسائر وجوه أعمالها بنفسه وأهله ومن ينتديه لذلك ويحمل ما عليه من الخراج فى إبانه على أقساط ويحسب له من مبلغ قبالته وضمانه من تلك الأراضى ما ينفقه على عمارة جسورها وسد ترعها وحفر خلجها بضرابة مقدرة فى الخراج ، ويتأخر من مبلغ الخراج فى كل سنة فى جبهات الضمان والمتقبلين» .

هذه خلاصة شديدة الإيجاز لجمل الأحكام التى دخلت بالنص والاجتهاد فى نظام الدولة الإسلامية ، مما يعرف اليوم باسم النظم المالية أو الاقتصادية .

وقد زعم بعض المؤرخين المحدثين أن الدولة الإسلامية قد أصابها الوهن والانحلال ؛ لأنها لم تجر على «سياسة اقتصادية» مقررة ، ولكنه كلام يلقى على عواهنه ، ويرجع الخطأ فيه إلى قياس الحاضر على الماضى بغير نظر إلى العوامل المختلفة بين الزمنين . فنحن اليوم نعرف نظام الباب المفتوح والدولة المفضلة والحماية الجمركية أو حماية الصناعة الوطنية ، كما نعرف التأميم وتنظيم الإنتاج الصناعى لأسباب لم يعهدها الأقدمون فى سياسة الدولة أو السياسة القومية العامة .

فلم يكن عندهم نظام رأس المال الذى شاع فى العصر الحديث مع شيوع الصناعات الكبرى ، ولم تكن عندهم هذه الآلات الضخام التى تغزو الأسواق بمصنوعاتها ويقوم عليها تنافس الدول على فتح الأسواق أو إغلاقها ، ولم تكن فى العالم عشرات الأمم المستقلة التى تختلف عندها مصادر الثروة بين الزراعة والصناعة ، أو بين الزراعة التى تخرج الأطعمة والزراعة التى تخرج الخامات لهذه الصناعة أو تلك من أنواع الصناعات الكبرى .

لم يكن عند الأقدمين قبل القرن الثامن عشر شيء من هذه العوامل الاقتصادية ، فقيام الدول في العهد القديم لم يكن منوطًا بسياسة خاصة من السياسات التي خلقتها العوامل الاقتصادية التي أشرنا إليها ، وإنما كانت تقوم أو تسقط حسب اقتدارها على الاضطلاع بمهام الحكومة العامة التي تطلب من جميع الحكومات وهي تأمين الرعية وحراسة الطرق وفتح الأبواب للتجارة وتيسير الوسائل لري الأرض والانتفاع بمحصولاتها ، واجتناب المظالم التي تزعزع الثقة وتوقع الشك في نتائج التعمير والتثمير .

فإذا حاسبنا الدولة الإسلامية بهذا الحساب فالأحكام الاقتصادية التي لخصناها كانت هي هي أحكامها في أيام الصولة والسعة وأيام الضعف والانقسام ، وكل ما اختلف عليها إنما هو طريقة الحاكم في تنفيذها أو طريقة الحكومات في التزام الأمانة لواجباتها .

مثال ذلك أن الخليفة عمر بن الخطاب كان يستبقي الأرض لمن يزرعونها ويحاسب ذوي الإقطاع على استصلاحها ، فخرج بعض الأمويين على [illegible] السنة ووزعوا الأرض على أشياعهم ولم يسألوا بعد ذلك عن صلاحها وعمارها .

ومثاله أن رضي الله عنه كان يفرض على أرض السواد درهمًا واحدًا وصاعًا واحدًا على الجريب من الأرض المروية ، وخمسة دراهم على الجريب من أرض المرعى ، وعشرة دراهم على الجريب من أرض البساتين التي تثمر الفاكهة ، وكانت الدولة العباسية في إبانها تتحرى التخفيف عن الرعية ويكتب فقيهها أبو يوسف إلى خليفتها الرشيد : «أن تتقدم في الرفق بأهل ذمة نبيك وابن عمك محمد ﷺ والتفقد لهم حتى لا يظلموا ولا يؤذوا ولا يكلفوا فوق طاقتهم ولا يؤخذ شيء من أموالهم إلا بحق يجب عليهم . فقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال : «من ظلم معاهدًا أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه» .

وقد كان لاتباع هذه الأحكام أثره كما كان لمخالفتها أثرها ، ولم تتغير الأحكام في الحالتين .

ومثاله أيضًا أن التزام الجباية كان من أحسن الأنظمة والدولة مكينة والحكام ساهرون ؛ لأنه كان يعفى الزراع من نفقات الدواوين ووظائفها الكثيرة ويجب على الملتزم أن يخدم الأرض كأنه يخدم مرافقه وموارد رزقه . فلما اختلت الدولة وفسد حكامها كان هذا الالتزام بعينه شرًا على الجباة وشرًا على الزراع ؛ لأنه عرض الملتزمين لاستصفاء أموالهم وإبطال التزامهم وعرض الزراع للشطط من الحكام والملتزمين .

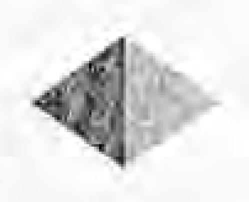
فالأحكام كافية والحكام هم الذين يتفاوتون فى القدرة على إجرائها والإخلاص فى رعايتها ، وشبيه هذا يحدث عندما يسرى النظام الدستورى الواحد على أمتين متجاورتين ، فتسعد به أمة وتشقى به جارتها ، أو تسعد به الأمة الواحدة فى زمن وتشقى به فى زمن آخر ، وليس الذنب ذنب الدستور ولكنه ذنب الحاكمين والمحكومين .

إلا أن هناك نقدًا «معاصرًا» يلوح على ظاهرة بعض الوجاهة وهو أن المعاملة بالتسليف مدار حركة واسعة فى التجارة وأعمال المصارف والشركات تصاب الحالة الاقتصادية بالشلل فى العصر الحاضر ، وهى تمتنع بمنع الفوائد على الأموال إذا حسبت هذه الفوائد من الربا المحرم فى الإسلام . ولتقرير الحقيقة فى هذه المسألة ينبغى أن نفرق بين فوائد القروض فى العصور الغابرة وفوائد القروض فى العصر الحاضر ، فإن الاختلاف بينها جوهرى مع وحدة التسمية والعنوان .

فالقرض فى العصور الغابرة كان على أغلبه وأعمه تفريج ضائقة ولم يكن كما نعهده الآن نظامًا من أنظمة المعاملات المتداولة ، وكان المرابون يرهقون المضطرين من طلاب الديون فيضيفون إلى الدين مثله أو ما يقرب من مثله إذا حلّ موعده وتأخر المدين عن سداده ، وهذا هو الربا بالنسيئة أو أكل الربا أضعافًا مضاعفة كما جاء فى القرآن الكريم ، وقد حرمته التوراة وحرمه آباء الكنيسة بل حرّمه الفلاسفة قديمًا ، وتوسّع أرسطو فى التحريم فاعتبر المتاجرة بالمال نفسه محظورًا يخالف طبيعة المال الذى جعل ليكون واسطة لتبادل السلع ولم يجعل ليكون سلعة تباع وتشترى فى الأسواق ، ولم يسوغ القانون الرومانى القديم فرض الفوائد على القروض إلا على اعتبارها تعويضًا عن خسارة لحقت بصاحب المال .

ولا نريد أن نخوض هنا فى آراء الفقهاء وتقسيماتهم لأنواع الربا فحسبنا من ذلك أن أكل الربا أضعافًا مضاعفة محرم بجميع الشرائع فى الوقت الحاضر ، وأن الإسلام لا يحرم أن ينقسم الربح بين صاحب المال ومستغل المال قسمة عادلة لا ظلم فيها على الطرفين ، وإجراء المعاملة على هذا الأساس كاف لانتظام الحركة الاقتصادية على التسليف والثقة إن كان هذا هو المقصود من التعاون بين أصحاب الأموال وأصحاب «المشروعات» والأعمال . أما تكديس المال لاستخدامه فى تسخير العاملين فهو نكبة العصر الحديث وإلغاؤه تتبعه مصلحة كبرى ولا يتبعه تعطيل للحركة الاقتصادية سواء فى عصر رأس المال أم فى غيره من العصور .

وحكم الإسلام فى الاقتصاد القومى هو التوسط بين كنز الذهب والفضة وبين الإعراض عن نصيب الإنسان من الدنيا ﴿ **وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا** (٢٩) ﴾ . . ﴿ **وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا** (٦٧) ﴾ . . ومثل هذا القصد هو لُباب الاقتصاد للجماعات والآحاد .



الإسلام والحضارة الإسلامية

الإسلام دين إنسانى عام، أو دين عالمى كما نقول فى اصطلاح العصر الحديث، يخاطب الأمم جميعًا فلا فرق بين أمة وأمة بفارق الجنس أو اللون أو اللغة، فكل إنسان فى جوانب الأرض أهل لأن يأوى إلى هذه الأخوة الإنسانية، حيث شاء وحين يشاء.

﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ﴾ . .

﴿ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيداً (٧٩) ﴾ .

هكذا أعلنها القرآن الكريم دعوة عامة منذ ألف وأربعمائة سنة، وهكذا أعلنها النبى ﷺ وخلفاؤه الراشدون وتابعوهم الأبرار فى صدر الإسلام، ولم يمض ربع قرن من التاريخ الهجرى حتى قامت بينات الواقع على حقيقة هذه الدعوة الإنسانية الإسلامية، فدان بالدين الجديد أناس من جميع الأقوام والسلالات، ولم تنقض على الهجرة ثلاثة قرون حتى كان فى عداد المسلمين ساميون وآريون وحاميون وطورانيون : عرب وفرس وترك وهنديون وصينيون وإفريقيون من السود والإثيوبيين.

هذه هى البينة العلمية أو الواقعية على «عمومية» الدين، وهى بينة ينفرد بها الإسلام بين الأديان الكتابية وغير الكتابية، وينبغى أن ننظر إليها من وجهتها الصحيحة لنعرف حقًا أنها مزية قد انفرد بها الإسلام.

إن دينًا من الأديان الأخرى لم يكسب أمة ذات كتاب عريقة فى الحضارة، وإنما كانت الأديان مقصورة على العصبية القومية أو على تحويل الوثنيين الذين درجوا على عبادة الأصنام وما يشبه الأصنام من رموز القوى الطبيعية.

فالموسوية قصرت دعوتها على العبريين أو اليهود ، ولما قام المكابيون ليكرهوا قبائل البادية على قبول الشعائر اليهودية كانت هذه القبائل وثنية مغرقة فى الجهالة ، وكان المكابيون يؤمنون بالإله «يهوا» ملكًا تجب له الطاعة على رعاياه . وكانوا من أجل هذا يسمون أمراءهم رؤساء كهان ولا يسمحون لهم بلقب الملك وشاراته ومراسمه . فإكراه القبائل على قبول سلطان «يهوا» إنما كان عندهم بمثابة الخضوع السياسى الذى يلزم الأجانب والغرباء كما يلزم أبناء الأمة وأهل السلالة .

والبرهمية ظلت ديانة قومية عنصرية حتى خرجت منها النحلة البوذية ، فنجحت فى تحويل الوثنيين إليها فى الصين واليابان ، ولم تحول إليها قطّ أمة ذات كتاب .

والمسيحية حولّت إليها الرومان وغيرهم من الغربيين أو الشرقيين ، ولكنهم كانوا جميعًا من الوثنيين الذين وقفوا عند خطوات الدين الأولى ، ولم يجاوزها إلى عقائد أهل الكتاب .

أما الإسلام فقد حول إليه على خلاف ذلك أعرق الأمم فى الحضارة وفى الإيمان بالعقيدة الكتابية ، فأسلمت فارس وأسلمت مصر ، وهما على التحقيق أعرق أمم العالم يومئذ فى تاريخ الحضارة ، أولاهما كانت تؤمن بالله واليوم الآخر والحساب والعقاب وغلبة الخير على الشر وخلود الروح ، وثانيتهما كانت تدين بالمسيحية وتحمل لواءها فى العالم القديم .

هذه العزيمة ينفرد بها الإسلام بين جميع الديانات وهى آية العالمية والصلاح لدعوة الأمم جمعاء ، سواء منها الأمم المعرقة فى الحضارة والدين أو الأمم التى لم تبلغ بعد مبلغ الارتقاء فى التحضر والاعتقاد .

إن هذه الحقيقة خليقة أن تذكر على الخصوص فى عصرنا الحديث ؛ لأننا سمعنا فيه أناسًا من المبشرين يعترفون بغلبة الدعوة الإسلامية فى أواسط القارة الإفريقية ويسلمون أنها نجحت حيث لم ينجحوا ، وشاعت بغير تبشير حيث يخفقون بعد التبشير سنوات ، ولكنهم يعتذرون لأنفسهم بعذر يقبلونه ولا يقبله الواقع : وهو موافقة الإسلام للقبائل المتأخرة بطبيعته وأنه قريب المأخذ عند «البدائيين» من سلالات القارة السوداء! . . وليس أصلح لتفنيد هذا العذر من تلك الحقائق التى

أثبتها التاريخ ، أو من تلك المزية التى انفرد بها الإسلام بين الأديان ، فدخلت فى دعوته أعرق الأمم حضارة بعد خلاصها من الوثنية الأولى عدة قرون ولم يحصل ذلك قط فى تاريخ دين .

وتزداد هذه الحقائق ثبوتًا ووضوحًا كلمًا رجعنا إلى تاريخ الدعوة الإسلامية بين البلاد الآسيوية ، فإنها لم تعتمد على القتال ولم تعتمد على التبشير بقدر اعتمادها على القدوة الحسنة والأمثلة العملية ، فلا تذكر الوقائع الحربية إلى جانب العدد الذى دان بالإسلام من أهل الهند والصين والملايا ، وعدتهم نحو مائتى مليون ، وكل ما يرويه التاريخ عن القتال بين المسلمين وغيرهم فى تلك الأرجاء فإنما حدث بعد أن أصبح المسلمون معدودين بالملايين ، وإنما هو فى جميع الأحوال قتال سياسة وليس بقتال إكراه على الدين .

إن الوقائع العملية هى الشهادة للإسلام بالصبغة الإنسانية العالمية ، ولا حاجة بالدين إلى شهادة أخرى متى ثبت له من تاريخه الأول أنه يضم إليه شعوبًا من جميع السلالات والعقائد ، ومن جميع الأطوار فى الحضارة والمعيشة البدائية ، وأن كتابه يخاطب الناس كافة ، ويوجه الرسالة إلى كل سامع .

هذه الخاصية الإنسانية باقية فى صميم الإسلام يواجه بها الحضارة العصرية كما واجه بها حضارات العصور الأولى ، وهى التى صبغت تلك الحضارات بالصبغة الإسلامية ، وهى التى جعلت تاريخ العالم من القرن السادس للميلاد إلى القرن الخامس عشر تاريخ الفكر الإسلامى والآداب الإسلامية ، ولم ينفصل التاريخان بعد ذلك ؛ لأن الإسلام فقد «خاصته» التى لازمته عدة قرون ، ولكنهما انفصلا ؛ لأن المسلمين تخلفوا عن الركب ، وأصبحوا «غير مسلمين» إلا باللقب والعنوان .

يقول المؤرخ الكبير «توينبى» إن المسلمين يواجهون حضارة العصر بنزعتين متناقضتين : إحداهما يسميها النزعة الهيرودية وينسبها إلى هيرود ملك اليهود الذى قابل حضارة الرومان بمشابهة الرومان فى السكن والملبس والمعيشة ، والأخرى نزعة الغلاة وينسبها إلى نساك إسرائيل الذين كانوا يصرون على القديم وينكرون كل مخالفة العادات والموروثات .

ولو أراد الأستاذ «توينبى» أن يتوسع فى الأسئلة لعمم القول على الطبيعة الإنسانية فى مواجهة كل حديث ومقابلة كل تغيير .

فالهوادة والتشدد طبيعتان فى النفس البشرية تبرزان فى كل عصر وتتقابلان أو تتناقضان أمام كل دعوة ، وقد ظهرت هاتان الطبيعتان فى طوائف المسلمين منذ الصدر الأول للإسلام ، فكان منهم أبو ذر الغفارى المتقشف المتنسك ، كما كان منهم الصحابة الذين أقبلوا على معيشة الحضر واليسار ، وقال المسعودى عن بعضهم : «إن الثمن الواحد من متروك الزبير بلغ بعد وفاته خمسين ألف دينار ، وإنه خلف ألف فرس وألف أمَة ، وإن غلة طلحة من العراق بلغت ألف دينار كل يوم ، وإن عبدالرحمن بن عوف كان على مربط ألف فرس وله ألف بعير وعشرة آلاف من البعير ، وإن منهم من بنى دوراً بالحجارة والشام والإسكندرية .» إلى آخر ما روى من أخبار تغلب فيها المبالغة على التقدير الصحيح .

ونحن فى العصر الحاضر نعرف الرخصة والهوادة كما نعرف الشدة والصرامة ، ونواجه الحضارة الأوربية بالنزعتين معًا أو نتوسط بينهما ، تارة مع المحافظة وتارة مع التجديد ، ومن لم يتوسط منا تشبث بالمحافظة حتى الجمود أو اندفع مع التجديد حتى اصبح كالمنبت عن طريق ، وأحسب هذه النزعات جميعًا كانت على اختلافها الذى نشهده اليوم فى تاريخ كل دعوة ومواجهة كل تغيير ، فهى طبيعة الناس لا تتبدل ولا تختلف مع الأزمنة بغير الصور والأشكال ، وحسبنا أن نرى فى الإسلام متسعًا لها مع الحضارة العصرية كما اتسع لها مع الحضارات الأولى ، فإنما يغنى المسمين من الإسلام أن يظل كما كان عقيدة إنسانية عامة ، وأن يكون الإنسان مسلمًا حقًا حين يتشدد ومسلمًا حقًا حين يترخص ، فلا يقطعه الإسلام عن زمنه ولا عن مزية من مزايا حضارته ومعارفه وصناعاته ، ولا يكون المسلم الحق غريباً مع حضارة الغرب الحديث وهو لم يكن غريبًا مع حضارة الفراعنة والفرس والروم .

لقد كان الإسلام عقيدة إنسانية ودعوة عالمية يوم تقطعت الأسباب بين الأمم وتمزقت الأنساب بين بنى آدم وحواء ، فاليوم والدعوة الإنسانية على كل لسان خليق بالإسلام أن يجعلها فى كل قلب وأن ينفذ بها إلى كل ضمير .

أثر الحضارة الإسلامية في الحضارات الإنسانية

نشأت فى العالم حضارات متعاقبة أو متعاصرة ، قبل ظهور الإسلام ، كانت هناك الحضارة المصرية والحضارة البابلية والحضارة الإغريقية الرومانية ، وكانت فى الشرق الأقصى حضارة الهند وحضارة الصين .

كل هذه الحضارات قد ازدهرت زمنًا فى التاريخ القديم ، ثم آل بها الأمر إلى الفتور والاضمحلال ، ولم يكن لها من بقية عند ظهور الإسلام غير ما خلفته من المصنوعات وأساليب المعيشة المادية .

أما العلوم والمعارف فقد ركدت أو احتجبت قبل الدعوة الإسلامية ببضعة قرون ، واندثرت أوراق الكتب التى ألّفها حكماء يونان أو بقيت فى حوزة من لا يقرؤها ولا يفهمها ، وربما قرأها وحاول فهمها ليحرمها باسم الدين .

وزالت شريعة الرومان ، وهى تراث رومة الأكبر ، ثم تراث الذين تدربوا على الحكم فى ظلالها بعد زوال السطوة الرومانية ، وأصبحت ولايات الدولة القديمة مثلاً للفوضى واختلال الأمن وثورات الفتنة والشقاق التى لا تهدأ فى ناحية منها إلا لتضطرب وتضطرم فى ناحية أخرى .

وجاء القرن السادس للميلاد والعالم الحاضر لا تفرقه من الهمجية إلا أساليبه التى تعلمها بالوراثة الآلية لصنع الكساء وطهو الغذاء .

وهنا ظهر الإسلام .

فإذا أردنا أن نلخص أثره فى الحضارات السابقة فخلاصة هذا الأثر فى كلمات معدودات أنه أحياها وجعلها «حاضرة» بعد أن كانت من بقايا الماضى المهجور .

أما الحضارات التى تتابعت بعد ذلك فليس منها حضارة واحدة خلت من آثار الدعوة الإسلامية ، وليس منها حضارة واحدة كانت تتبع طريقها الذى اتبعته لو لم تسبقها الدعوة الإسلامية إليه .

نشأت الحضارة الإسلامية فى الرقعة الوسطى من القارات الثلاث التى تألف منها العالم القديم ، فبعد أن كانت هذه الرقعة حاجزًا فاصلاً بين حضارات المشرق والمغرب جاشت فيها الحياة فأصبحت كالعروق الحية التى تنقل الدم فى بنية واحدة ، ولم يكن فى المغرب شىء يعطيه فى ذلك العصر ولكنه أخذ من المشرق كل ما عرفه وأحسن الحاجة إليه .

واجتمع محصول العلوم الإنسانية كلها فى هذه الرقعة المتوسطة من الكرة الأرضية ، فلم يبق علم عرفه الإنسان قبل ذلك إلا وهو معلوم بين أبنائها ، وتجمعت زبدة الثقافة الصينية والهندية والمصرية واليونانية الرومانية فى ظل دولة واحدة ، فحق لها أن تسمى خلاصة حضارات الإنسان ، بعد أن كانت حضارات متفرقة لهذه الأمة أو تلك ، تنعزل تارة وتتصل تارة أخرى من بعيد .

وبرزت حكمة اليونان من قبورها المطوية ، وكأنما تكفل أبناء الإسلام الغرباء عن القارة الأوربية بنقل حكمتها العليا من طرفها الشرقى إلى طرفها الغربى فى الأندلس وإفريقية الشمالية ، فلما سمع الأوربيون بفلسفة اليونان أخذوها من أيدى المسلمين فى الغرب قبل أن يعرفوا كلمة من لغتها ومصنفاتها .

أول أثر ، بل أكبر أثر ، لحضارة الإسلام فى الحضارات السابقة لها هو أنها جمعتها ووصلت بينها وجعلتها أمانة إنسانية واحدة ثم أدت هذه الأمانة أحسن أدائها .

ولم يكن ذلك حتمًا لزامًا لو لم تكن دعوة الإسلام قابلة لاستحياء تلك الحضارات وتحصيلها والمحافظة عليها وإعدادها لما يأتى بعدها ويتممها أو يزيد عليها .

كان من الجائز جدًا أن تقوم على الرقعة الوسطى قوة تقضى على ما بقى وتحجب الماضى عن الحاضر والمستقبل وتعيش فترة من الزمن ثم تنطوى فى ظلام من بعده ظلام .

لكن الحضارة الإسلامية لم تهدم شيئًا كان قائمًا يوم ظهورها ، بل أعادت إلى البناء ما تداعى وتهدّم ثم زادت عليه ، فاستقام علم الإنسان فى طريقه غير مقتضب ولا معطل ولا محتاج إلى جهد فى الاستعادة والتجديد .

ومن القرن السادس للميلاد إلى القرن العشرين لم ينشأ فى العالم أثر جديد لا يرجع إليها بسبب قريب أو بعيد .

فالحضارة الأوربية فى القرن العشرين ترجع إلى عصر النهضة ، وعصر النهضة يرجع إلى ثقافة المسلمين في الأندلس وإلى الثقافة التى عاد بها الصليبيون من الديار الإسلامية ، وربما كان كُشَّاف الأوربيين قادرين يومًا على الوصول إلى العالم الجديد مع تطاول الزمن بدافع من الدوافع التى نجهلها الآن . أما وصولهم إلى العالم الجديد كما حدث فى التاريخ فإنما هو على التحقيق أثر التراث الإسلامى فى المغرب ونتيجته لم يكن لها مقدمات غير ذلك التراث وما تابع منه أو تتابع بعده من الأحداث .

ولم تصل الحضارة الإسلامية إلى أمة شرقية ثم تركتها بغير أثر محمود فى أطوارها وعاداتها ، فكانت شريعة المساواة درسًا مهذبًا لشرائع الطبقات فى البلاد الهندية ، وكانت القدوة بالرحالين والتجار من المسلمين تبشيرًا سمحًا لأجيال الهند والملايا والصين التى يبلغ أعقابها اليوم مائتى مليون من النفوس ، ولم يحدث مثل هذا لغير الدعوة الإسلامية مع بذل الجهود فى التبشير والاستعمار .

وقد كان أثر الإسلام فيمن دانوا به معجزة لا نظير لها بين معجزات التاريخ .

إنه حفظ لهم قوة من قوى المقاومة لم تنهزم أمام الدول العاتية المستعدة لإخضاع من يقاومها بالمال والعلم والسلاح ، وعجب الباحثون من أين جاءت أبناء الإسلام هذه القوة بعد ضياع المجد والسلطان؟! ، بل بعد ضياع العلم والثقافة والتجرد من كل سلاح أمام المستعمر المزود بكل سلاح؟!!

ولم يشأ أولئك الباحثون أن يلتفتوا إلى مصدر تلك القوة ـ وهو منهم قريب ـ مصدرها العقيدة الإسلامية!

وسر الغلبة فى العقيدة الإسلامية أنها انفردت بمزية لم تكن لدين آخر ولا لثقافة أخرى .

وتلك المزية هى أنها عقيدة شاملة تأخذ الإنسان كله ولا تقتطع منه جزءًا تسميه جانب الروح أو جانب الآخرة وتترك ما عداه من الجوانب للجسد أو للدنيا .

فهى عقيدة ونظرة إلى الدنيا ونظام معيشة وآداب وسلوك ، وهى لهذا لا تدع للإنسان جزءًا يسلمه للحاكم الأجنبى وجزءًا يتجه به إلى الله . . وقد وجدت عبادات تسمح للمرأة أن تسلم جسدها لبعل على غير عقيدتها ، وتسمح للمحكوم

أن يسلم زمامه لسيد من غير قومه وغير ملّته ، وتسمح للمتدين بها أن يعيش فى وطن لا معالم فيه لقواعد إيمانه ؛ لأنه إيمان ينفصل عن الدنيا ويرتبط بالحياة الأخرى على غير طريقها ، ولكن النفس الإسلامية لم تعرف قط هذه التجزئة فى كيان الإنسان فرداً أو جماعة ، فهى لا تخضع للمتسلط عليها إلا وهى شاعرة بذلة هذا الخضوع متربصة بمن يخضعها إلى حين .

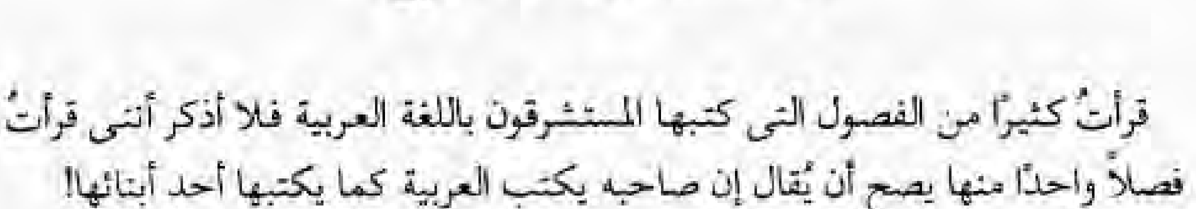
ذلك هو سر القوة التى استفادها المسلمون من عقيدتهم ، فحافظوا بها على وجودهم واستطاعوا بها حين آلت الحضارة إلى غيرهم أن يصمدوا لسيطرتها حتى تعود إليهم ، وليس أقوى من عقيدة تصون للنفس وحدتها وتعصمها أن تتمزق بدداً أو تتفرق شعاعًا كلما زالت الدولة وتغيرت طوابع الزمن بين سعوده ونحوسه وإقباله وإدباره ، وتلك هى عقيدة الإسلام .

ويزيد فى هذه القوة أنها لا تقاوم الحضارة إذا جاءت من جانب غير جانبها ، فهى موافقة لتقدم الحضارات وليست عائقًا معترضًا فى سبيلها ، وهى مالكة لأسباب التجديد كلما وجب التقدم من طور قديم إلى طور جديد ، وكأنها ـ وقد وحدت نفس الإنسان ـ قد وحّدت تاريخ الإنسان فلا انقطاع فيه بين ماضيه وآتيه إلى آخر الزمان ، ولا داعية للتخلف عن ركب الحضارة فى عهد من العهود كائنًا من كان رائدها على تعاقب الأجيال ، وإذا آمن المسلم بطلب العلم «ولو فى الصين» فإنما يؤمن بطلبه وإن تمادى به البعد فى الزمن المقبل ، ولا يقصر البعد على موقعه حيث كان .

ولسنا نعمد إلى نكتة من نكت الجناس حين نقول إن التوحيد فى الإسلام هو مصدر قوته بجميع معانيه : «توحيد الإله» ، وتوحيد النفس الإنسانية ، وتوحيد العالمين عالم الأرواح وعالم الأجساد .

إنها حقيقة الحضارة الإسلامية ، أو العقيدة الإسلامية مصدر تلك الحضارة ، وليست جناسًا فى اللفظ تستدعيه كلمة التوحيد .

وإذا كتب للإنسان مستقبل فى عالم الإيمان يعصمه من هذا البلبال الذى سلطته الحضارة الحديثة على ضميره ، فلن يكون هذا المستقبل إلا لعقيدة توحده وتلم ما تبدد من وجدانه ، وتضعه كما وضعت عقيدة الإسلام أبناءها من قبل فى عالم واحد تواجهه نفس واحدة متماسكة الأوصال متماسكة الجسد والروح .



آسيا والسيطرة الغربية

قرأتُ كثيرًا من الفصول التى كتبها المستشرقون باللغة العربية فلا أذكر أنتى قرأتُ فصلاً واحدًا منها يصح أن يُقال إن صاحبه يكتب العربية كما يكتبها أحد أبنائها!

ولا يرجع ذلك إلى الوقت فإن بعض المستشرقين قضوا فى دراسة العربية أكثر من أربعين سنة ، وهى أطول من عمر بعض الكتّاب الذين وُلِدوا وتعلموا وأتقنوا الكتابة بلغتهم قبل الثلاثين!

ولا يرجع ذلك أيضًا إلى المولد والنشأة ، فإن الكتّاب الشرقيين الذين ولدوا فى الهند أو فى مصر يكتبون الإنجليزية ويشهد أبناء الإنجليزية الثقات أنهم يكتبونها كأحد أبنائها .

كلا . ليست المسألة إذن مسألة وقت ولا مسألة مولد ولكنها فى الغالب مسألة مَلَكَة يمتاز بها الشرقيون . ولا يصعب تعليل هذا الامتياز مع قدم عهدهم بالحضارة والكتابة والتعبير على اختلاف أساليبه ومع كثرة الاختلاط بينهم قديمًا يوم كانت القارة الأوربية فى عزلة تفصل القبيلة عن القبيلة فضلاً عن الأمم والشعوب .

كتاب جديد :

يحضرنى هذا الخاطر وأنا أقرأ كتاب «آسيا والسيطرة الغربية» لمؤلفه «السردار بانيكار» سفير الهند فى مصر الآن وسفيرها فى الصين قبل ذلك ، فإن سهولة التعبير فيه باللغة الإنجليزية لا تفوقها سهولة الكثيرين من الساسة الذين يتناولون أمثال هذه الموضوعات التاريخية السياسية من صميم الإنجليز .

ولا يطوى القارئ من الكتاب فصلاً أو فصلين حتى يتبين له أن المؤلف يملك موضوعه كما يملك قلمه ، ولعله من أجل هذا يستطيع أن يقول ما يريد كما يستطيع أن يريد ما يقول .

يبدأ المؤلف دراسته للسيطرة الغربية من عصر الرحلات الكشفية ، ولكنه يعود بها إلى العصر السابق لهذه الكشوف وهو عصر الحروب الصليبية ؛ لأنها فاتحة الاحتكاك بين الغرب والشرق فى القرون الوسطى .

فالحملة الأولى من محاولات السيطرة على آسيا تحركت مع الغزوة الصليبية واستمرت معها إلى نهايتها

وقد انتهت الحروب الصليبية حين شغلت القارة الأوربية فيما بينها بالمنازعات الدينية وما اقترن بها من النضال العنيف بين سلطان الدين وسلطان الدولة ، وتمادت هذه المنازعات بعد زوال الخطر المفاجئ من ناحية الترك منذ فتح القسطنطينية .

وقد تحولت الحملة من الغزوات العسكرية إلى غزوات التبشير والدعوة إلى الإنجيل فانتشرت بعثات المبشرين فى أقطار الشرق من أدناها إلى أقصاها ، ولم يمض غير قليل حتى بدأ عصر السيادة الفعلية مبتدئًا بالتجارة ومتدرجًا منها إلى الاستعمار بقوة السلاح .

سيطرة الاستعمار تتوقف :

ودامت سيطرة الاستعمار على أشدها إلى فترة متوسطة بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، فتوقفت شيئًا فشيئًا أمام عاملين طارئين من جانب الغرب : أحدهما ظهور أمريكا فى ميدان الشرق الأقصى ، والآخر عامل الحرب العظمى فى سنة ١٩١٤ ، وهى الحرب التى تسمى بالعالمية ويعتبرها الآسيويون حربًا داخلية أو حربًا أهلية بين الغربيين!

فظهور أمريكا فى ميدان الشرق الأقصى كان بمثابة دعوة قوية لكبح مطامع اليابان وألمانيا ، وكلتاهما كانت تطمع فى الاستيلاء على أقاليم جديدة من الصين ، أو كانت تطمع على الأقل فى كسب الامتيازات الاقتصادية على انفراد ، وكانت

السياسة الأمريكية ترمى إلى الانتفاع بالمزايا العامة المشتركة بين جميع الدول ، فدعتهن جميعًا إلى التعاهد على سياسة الباب المفتوح بحيث يمتنع الاستيلاء على الأقاليم كما يمتنع احتكار المرافق والامتيازات .

أما الحرب العظمى فقد زلزلت مكانة الاستعمار بين الشرقيين وكسرت وحدته وأبرزته فى صورة غير تلك الصورة الرائعة التى تمثَّلَ بها بها زمنًا فى أعين الآسيويين وعاد الجنود الوطنيون الذين شهدوا ميادين القتال فى الغرب وقد تزعزعت فى نفوسهم ثقتهم «بالصاحب» أو الرئيس وكاد أن يفقد لديهم ما كان له من الهيبة والوقار .

عوامل غيّرت موقف الشرق :

والمؤلف القدير يبسط هذه العوامل فى نسق جميل وتسلسل دقيق ، ثم لا يدعها حتى يقابلها بالعوامل المضادة لها ، وهى العوامل التى غيّرت موقف الشرق من الغرب وكان لها أثر فعال فى نظرة كل منها إلى الآخر .

وأول تلك العوامل أن الأوربيين أخذوا يعرفون شيئًا عن حضارة الشرق وما أنشأته من الصناعات الأنيقة كصناعة الخزف والحرير وورق الجدران وتوابل الطعام والشاى وما إليها . . فزال من أذهانهم ما توهموه من همجية الشرق وتخلفه فى معيشة الحضارة .

ووافق هذا الوقت ترجمة الثقافة الشرقية من دينية وأدبية ، فأقبلت عليها طائفة من المفكرين وأعجب ڤولتير بتفكيرها الروحى الذى لا معجزات فيه ولا خوارق للطبيعة ، وخشى فريق منهم فتنة هذه الثقافة فتصدى فينلون فى محاوراته بين الموتى للموازنة بين سقراط وكنفشيوس على نحو يرضى الذين يصفون أهل الصين بالسخافة لتفضيل حضارتهم على سائر الحضارات .

ثم كانت الثورة الفرنسية فعمّت مبادئها بلاد الشرق وتمكنت بين الغربيين أنفسهم فشاعت بينهم آداب جديدة عن حقوق الإنسان ، وشعروا بالحاجة إلى تسويغ الاستعمار بضروب من المعاذير والتعلات لم يشعروا بالحاجة إليها قبل ذلك .

واضطرب الشرق بتيار الوطنية الجارف فانبعثت فيه كبرياؤه بتراثه القديم ، وتشبث دعاته وشعوبه بحق تقرير المصير ، وزادهم تشبثًا بهذا الحق وجود الألوف من الوطنيين المتعلمين ممن تدربوا على وظائف الإدارة فى حكومات الاستعمار ، على استعداد للعمل فى حكوماتهم المستقلة .

سلاح فى يد الشرق :

وعرف الشرقيون سلاحًا ماضيًا يشهرونه على قوة الاستغلال وهو سلاح المقاطعة ورفض التعاون مع السيطرة الأجنبية ، وكان سلاحًا فعالاً كما ثبت من حوادث هونج كونج فى الصين ومن حملة المقاطعة الهندية .

ومن العوامل الحديثة التى أضافها المؤلف إلى ما تقدم تطور الأحزاب اليسارية فى الأمم الأوربية وقيام الثورة الشيوعية فى روسيا .

والتفت التفاتة دقيقة إلى التفرقة بين الدعوة الوطنية والدعوة الأسيوية التى ترددت فى الزمن الأخير . فهذه الدعوة الأسيوية لم تكن معروفة قبل الجيل الحاضر وليست هى من قبيل الدعوة الوطينة التى تنبهت فى القرن الماضى ، ولكنها تضامن آسيوى يقابل التضامن الأوربى فى هذه المرحلة من مراحل السياسة العالمية .

قال المؤلف فى تعقيبه على هذه الآثار المتبادلة بين الشرق والغرب ما فحواه أن بعض الناقدين الأوربيين لا يزالون يؤمنون بأن الشرق شرق والغرب غرب وأن الشرقيين لم يستفيدوا من علاقاتهم بالثقافة الغربية أثرًا باقيًا يثبت على مر الأيام بعد استقلال الشرقيين بحكم أنفسهم وخروجهم من سيطرة الغرب مباشرة على حكوماتهم .

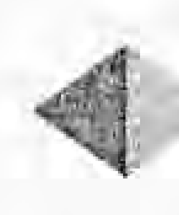
الإفادة من علوم الغرب :

ويعتقد المؤلف أن هؤلاء الناقدين ينظرون إلى الأمور نظرة سطحية ، وأن الزمن وحده كفيل بتصحيح أوهامهم وإقرار ما سوف يستقر من علوم الغرب وصناعاته وشرائعه فى مستقبل الأمم الغربية ، وسوف ينجلى للعيان موقف الديانات الكبرى فى الشرق أمام الأطوار الفكرية التى انتهى إليها تقدم الغربيين ، وسوف يتحقق مرة أخرى أن حصر الحكمة فى ثقافة الإغريق أو ثقافة الغرب الحديث تضييق لحدود الطاقة الإنسانية تنقضه وقائع التاريخ .

المؤلف يتحرى الحقيقة وحدها :

إن كتاب «آسيا والسيطرة الغربية» يقع فى أكثر من خمسمائة صفحة ، لا تخلو صفحة منها من واقعة تاريخية أو رأى أو تمهيد لنتيجة تسبقها مقدماتها ، فليس من المستطاع تلخيصه فى صفحتين إلا على سبيل الإشارة وإجمال الموضوع كله فى حدوده الواسعة .

وإنه لمن التوفيق الحسن أن يتناول هذا الموضوع المتشعب كاتب له ما للمؤلف البحاثة من الاطلاع الواسع على التاريخ ومن الخبرة العملية بسياسة الغرب والشرق فى القارة الأسيوية من أقصاها إلى أقصاها ، وسيحمد له جهده القيم أبناء الشرق كما يحمده له أناس من الغرب يريدون الحقيقة ولا يجدونها فى التصانيف التى يمليها التحيز وتجرى مع الأهواء إلى غرض مسموم .



مؤتمر باندونج في الميزان

يحضرنا هذان السؤلان قبل الحكم على نصيب المؤتمر الإفريقى الآسيوى من النجاح .

السؤال الأول : ماذا كان يحدث لو أن طائفة من الساسة الأوربيين دعوا إلى عقد مؤتمر عام يحضره مندوبون من جميع الأمم فى القارة الأوربية؟

والسؤال الثانى : ما هى النتيجة التى كانت منتظرة للمؤتمر الإفريقى الآسيوى على أحسن تقدير؟

أما الدعوة إلى مؤتمر عام للأمم الأوربية فلا نغالى إذا قلنا إنها لا تصدر من أول الأمر ، وإنها إذا صدرت لم يجتمع المؤتمر بعد الدعوة إليه بثلاثة أشهر أو أربعة ، وإنه قد تمضى السنة على توجيه الدعوة الأولى ولا ينعقد المؤتمر ، إذا انعقد على الإطلاق!

وأما النتيجة التى كانت منتظرة للمؤتمر الإفريقى الآسيوى فى أسبوع انعقاده فمن المحقق أنها لم تكن لتنتهى فى تقدير أحد إلى القضاء على الاستعمار كله بجرة قلم ، ولم تكن لتنتهى إلى إلغاء الفوارق بين الأجناس البشرية قبل انفضاض المؤتمر ، ولم يكن منظوراً أن تزول جميع الخلافات فى الرأى والشعور بين الأمم الإفريقية والأسيوية بين ليلة ونهار ؛ لأن هذه الأمم تقارب الثلاثين وتجمع أكثر من ألف وخمسمائة مليون من الأجناس البشرية المتفرقين فى أقطار العالم القديم .

المؤتمر نجح :

فإذا حضر فى أذهاننا هذا السؤال فمن البيّن جداً أن المؤتمر قد نجح ، وأن نصيبه من النجاح غير قليل .

فقد أدرك فى دعوته نجاحًا لا تحلم به الأمم الأوربية التى تدعى لنفسها قيادة الحضارة الإنسانية ، وها هى ذى الدعوات بعد الدعوات تبحث هناك سرًا وعلانية بين أقطاب الدول الكبرى ولا تنتهى إلى اجتماع ثلاثة أو أربعة من الرؤساء ، فضلاً عن ثلاثين وأربعين .

وقد عمل المؤتمر الإفريقى الآسيوى كل ما استطاعه دون المعجزات التى لم تكن فى حساب أحد من أعضائه أو غير أعضائه . . فقرر المشكلات التى يواجهها وحدّد موقفه من كل مشكلة منها ، وأنشأ قبل هذا وذاك كيانًا عالميًا جديدًا لم يكن له وجود فى العالم ، منذ أول عهد التاريخ .

قراراته عن الاستعمار:

ولا نخفى عن أنفسنا أن قراراته عن الاستعمار كان يصح أن تفرغ فى قالب أصرح وأقرب إلى رسم الخطة العملية من القالب الذى تم الاتفاق عليه ، ولكننا لا نرى فى التوفيق بين وجهات النظر على هذا الأسلوب حرجًا كبيرًا إذا تذكرنا أنه أول اجتماع بين ضحايا الاستعمار وأنه يجمع المتفرقات بين ألوف الأميال ومئات الملايين .

ولا شك أن المؤتمر كان عنوانًا قويًا للضمير الإنسانى ، أو للضمير العالمى فى الشرق أو الغرب ، لمسألتين كبيرتين من المسائل التى اتضح فيها طريق المستقبل أمام جميع الشعوب ، ولابد أن تضاف إليها مسألة فلسطين التى لا تزال فى حاجة إلى مزيد من الحزم والتوكيد .

كان عنوانًا قويًا للضمير الإنسانى فى مسألة الشعوب التى سلبت حق تقرير المصير ، وفى مسألة الأجناس الملونة أو مسألة التفريق بين البيض والصفر والسود . فانهدم السور الذى كانت تحتمى وراءه دول الاستعمار وأصحاب المذاهب الرجعية فى مسألة الألوان ، وانكشف الميدان وراء ذلك السور عن موقف ضعيف يزداد مع الزمن ضعفًا ولا يستطاع الثبات عليه .

شخصية المؤتمر:

ونعتقد أن المؤتمر قد أثبت وجوده فعلاً فى كثير من المواقف التى تحولت إليها الدول العالمية الكبرى حتى الآن .

من ذلك أن هذه الدول قد تحولت عن مقاومته ومحاربة دعوته إلى خطة المجاملة والتشجيع على حضوره أملاً فى كسب الأنصار واتقاء العداوات بهذه الخطة الحكيمة ، ومن قرأ التعليقات الأولى على الدعوة إليه لم يخامره الشك فى النيات التى كانت تخفيها وأولها السعى الخفى إلى الإحباط والتعطيل .

ومن آثار «باندونج» مسلك الدول الكبرى فى المؤتمر الذى يسمونه مؤتمر «السياتو» ، إشارة إلى تنظيم المعاهدة بين الدول فى الشرق الجنوبى من القارة الآسيوية .

فقد كان الغرض من اجتماع هذا المؤتمر أخيرًا أن يقرر القواعد العسكرية واتفاق القيادة وقيام الحاميات المختلطة فى جهات معلومة من آسيا الشرقية الجنوبية ، وكان المقصود بالاجتماع أن يوجد لآسيا فى الشرق الجنوبى نظام على مثال نظام الدفاع عن شمال المحيط الأطلسى المعروف بالناتو .

وكان المفروض أن السياتو نسخة آسيوية من الناتو الأوربية ، وأنها ستحذو حذوها فى الأصول والفروع .

فلما تقرر قيام المؤتمر الإفريقى الآسيوى توقفت تلك المشروعات فى انتظار الخطوط التى يرسمها مؤتمر الآسيويين والإفريقيين ، أو فى انتظار الوجهة التى يتجهونها والنظرة التى ينظرونها إلى تلك المشروعات ، ولا نظنها تتم بعد اليوم إلا مع الاستئناس بالشعور المقبول نحوها فى كل من القارتين الشرقيتين .

الولايات المتحدة والصين :

ولم يخف على أحد أن المؤتمر الإفريقى كان له أثر ظاهر - قبل انعقاده - فى مسلك الولايات المتحدة الأمريكية نحو الصين ، وأن هذا الأثر قد ازداد ظهورًا من الجانبين بعد اجتماع المؤتمر ، فأعلن رئيس وزراء الصين أن شعبه لا يضمر العداء للشعوب الأمريكية ، وأعلنت الولايات المتحدة من جانبها رأيًا يتقدم بقضية النزاع رويدًا رويدًا إلى التفاهم والوفاق .

ولم يخل المؤتمر من أثر يؤبه له فى مسألة الأحلاف العسكرية التى انقسمت فيها آراء الأمم الآسيوية ، فخلاصة الرأى فى هذه المسألة أن الأحلاف العسكرية -

كما قلنا فى مقالين سابقين - ضرورة عنيفة لا تلجأ إليها الأمة الحرة وهى مالكة لزمام اختيارها ، وأنها تجعل العالم من الآن ميدان حرب منقسمًا إلى معسكرين يستعد كلاهما للقتال كأن الحرب واقعة لا يعوزها غير الإعلان ، أو هى واقعة بغير إعلان!

وقفه من الأحلاف :

فهذه المسألة قد أقيم فيها الحد الفاصل بين الأنصار والمعارضين على أثر المناقشة بين الجنرال كارلوس روميولو - مندوب الفلبين - والبانديت جواهر لال نهرو - رئيس الوزارة الهندية ، فكان كلام مندوب الفلبين بمثابة اعتذار عن المحالفة العسكرية التى لا مناص منها بحكم الضرورة ، وكان قرار المؤتمر بعد ذلك فى مسألة السلام والأسلحة الذرية دليلاً على صمام الأمان من هذه المحالفات وهذه التقسيمات «الحربية» بين الأمم والبلاد ، وإذا تبين من شعور الأمم الآسيوية جميعًا أنها لا تريد التحالف العسكرى تشجيعًا للعدوان وأنها تستخدم قوتها على نقيض ذلك فى مقاومة العدوان ـ فالمحالفات العسكرية باقية فى نطاق الأمان .

أفضل من المؤتمرات :

وصفوة القول فى أمر هذا الاجتماع التاريخى النادر أنه خير من كثير من المؤتمرات الدولية التى عرفناها فى التاريخ القريب أو فى العهد الأخير ، وأن نصيبه من النجاح لا يقل عن نصيب مؤتمر منها فى المقاصد التى تعقد من أجلها المؤتمرات .

ففى ذاكرة الأحياء عشرات المؤتمرات لم تعمل فى برامجها المرسومة بعض ما عمله المؤتمر الإفريقى الآسيوى فى برنامجه المرسوم ، وليس فى ذاكرة الأحياء مؤتمر عالمى قد اجتمع وانفض على نتيجة أوفى من هذه النتيجة التى حققها الإفريقيون والآسيويون . وهم يخطون خطوتهم الأولى فى هذه المؤتمرات .

حادث عظيم :

إن الدعوة وحدها نجاح ، وإن استجابة الدعوة نجاح أتمّ وأكبر ، وإن انتظام المؤتمر فى خلال انعقاده بين التيارات المتضاربة ، والدسائس الخفية والمناورات ، المكشوفة أنجح

مما توقعه المتوقعون وتفاءل به المتفائلون ، وستذكر حوادث النصف الثانى من القرن العشرين بعد مئات السنين فلا ينسى فى مقدمها هذا الحادث العظيم .

كتاب فى طبعته الأولى ، ولكنه كتاب مرتّب مبوبٍ وليس بأشتات من العناوين والخطوط .

وكان ينبغى لهذا الكتاب أن يظهر أولاً ليتم فيه ما نقص ويزداد عليه ما يحتاج إلى الزيادة ، وقد ظهر على خير ما ينتظر ، وسيظهر مع الزمن على خير مما ظهر لأول مرة ، وسيقرأ فيه العالم سفراً جديداً من أسفار التاريخ .

بعد انقضاء عام على مؤتمر باندونج ماذا حقق المؤتمر من أهدافه ؟

لما انعقد مؤتمر «باندونج» فى السنة الماضية كان مجرد انعقاده تطورًا كبيرًا فى تاريخ الشرق خاصة وفى تاريخ السياسة العالمية على الإجمال .

لأن الدعوة إلى مثل هذا المؤتمر لم تكن مما يخطر على البال إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى ، ولم يكن من الجد أن يشتغل الزعماء المسئولون بالدعوة إليه ؛ لأنها دعوة تجاب ، وإذا أجيبت لم يكن من يجيبها من القادرين على عمل شىء بالنيابة عن شعوبهم فضلاً عن حكوماتها ، وكثيرًا ما كانت تلك الحكومات فى أيدى الأجانب المستعمرين .

فإذا لم يكن من أثر المؤتمر الآسيوى الإفريقى إلا تسجيل هذا «التطور» التاريخى العظيم فهو أثر جدير بالاهتمام والنظر إلى نتائجه فى زمن قريب .

وهذه نتائجه خلال سنة واحدة ، تدل على تغير فى كل اتجاه من اتجاهات السياسة الدولية ، خارجية كانت أو داخلية :

تدلُّ على تغير اتجاه سياسة الكتلتين الشرقية والغربية نحو شعوب آسيا وإفريقيا .

وتدل على تغير فى اتجاه سياسة الكتلتين إحداهما نحو الأخرى .

وتدل على تغير فى علاقات الشعوب الآسيوية الإفريقية فيما بينها .

(١) اتجاه الكتلتين :

أما التغير فى اتجاه سياسة الكتلتين نحو شعوب آسيا وإفريقية فمن ظواهره الواضحة أن الدول الكبرى أصبحت تتجه إلى الشعوب الشرقية فى معاملاتها التى ترتبط بها .

ومعنى ذلك أن هذه الشعوب الشرقية أصبحت ذات كيان عالمى معترف به لا يتأتى لمن يتجاهله أو يتخطاه أن يثق من نجاح خطة يجرى عليها مما يمس شئون الشرق عامة أو شئون كل أمة فيه على حدة .

كانت الخطة الشائعة قبل ثلاثين سنة أن يكون التفاهم على مسألة من مسائل الشرق موضوع بحث بين الدول الكبرى لا يشترك فيه الشرقيون وكانوا يقسمون الأقاليم فى القارتين إلى مناطق نفوذ يتبادلون المنافع فيها على غير علم أو موافقة من أهلها .

فاليوم لا تستطيع دولتان كبريان أن تتفقا على شئون أمة شرقية - مهما صغرت - بغير مشاركتها وحضور ساستها المختارين من قبلها للنيابة عنها .

وأصبحنا نرى كبار الوزراء فى أمريكا وروسيا وإنجلترا وفرنسا يزورون عواصم الشرق ويباحثون ساستها كما يزورون عواصم الغرب ويباحثون نظراءهم فيها ، وربما كانت الزيارات للعواصم الشرقية أكثر وأهم من الزيارات للعواصم الغربية . بل وربما جاز لنا أن نقول إن التبعيات فى صميم القارة الأوربية أكثر اليوم من التبعيات فى القارتين الأسيوية والإفريقية ، وهما إلى سنوات قليلة لم يكن فيهما شعب واحد لا يعد من الأتباع لدولة من دول الاستعمار .

ففى القارة الأوربية اليوم أمم لا تُبرم شيئًا ولا تنقضه فى خاصة أمورها وعلاقاتها بغير إذن الدولة التى تشرف عليها أو تساعدها .

وليس فى آسيا على الخصوص ولا فى البلاد المستقلة من إفريقية ، أمة مضطرة إلى مثل هذه «التبعية» تارة لأمريكا وتارة لإنجلترا وتارة لروسيا ، وإذا وجدت الأمة الآسيوية أو الإفريقية المستقلة التى ترتبط بإحدى الدول الكبرى فى عمل من أعمالها فهى مسألة اختيار على حسب الموازنة بين الظروف ، وليست مسألة اضطرار أو تقليد «رسمى» بحكم مركزها السياسى ، كما كانت الحال قبل ثلاثين سنة!

وكان المظنون - مثلاً - أن الصين تجرى على سياسة روسية لاشتراك الدولتين فى دعوة اجتماعية واحدة ، فإذا بالصين تعمل ما ترضاه روسيا وما لا ترضاه فى

علاقتها بأمريكا وبريطانيا العظمى ، وفى نظام الحكم الداخلى ومبادئ السياسة المحلية ، وتسبق الكرملين إلى بعض الخطط ولا يكاد الكرملين أن يسبقها فى خطة من خططه العالمية .

وحدث فى شمال إفريقية ما لم يكن يحدث قط بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين .

حدث أن فرنسا تعترف باستقلال الشعوب وتتفاهم مع قادتها وترسل المندوبين من كبار وزرائها إلى عواصم تونس والجزائر ومراكش التى أعيد سلطانها إلى عرشه بإرادة شعبه .

وكل أولئك تغيير واضح فى موقف الكتلتين من شعوب القارتين : تغيير معناه أن شعوب هاتين القارتين قد أصبح لها كيان عالمى وإرادة مستقلة يتوقف عليها كل أمر من أمورها العامة ، ولا يكفى فيه أن يستأثر بالتفاهم عليه أصحاب «مناطق النفوذ» من دول المستعمرين .

(٢) بين الكتلتين :

وقد أسلفنا فى مقالنا الأول عن مؤتمر «باندونج» أن استقلال شعوب الشرق بسياستها حماية للدول الكبرى نفسها من غوائل مطامعها ، ووسيلة محققة إلى توطيد أركان السلم فى المشرق والمغرب ، باختيار الكتلتين أو على غير اختيار منهما .

إن الخطر الأكبر على السلم إنما كان يأتى «أولاً» من التنازع على المطامع فى البلاد الشرقية ، ويأتى «ثانيًا» من الاعتماد على تسخير الشرقيين جنوداً وعمالاً وثمرات وأسواقًا لمساعدة هذا الفريق أو ذاك فى حربه للفريق الآخر .

وكانت كل دولة كبرى على يقين من تسخير طائفة من الشعوب الشرقية فى حروبها وتدبير لوازمها العسكرية من الخامات والأيدى العاملة ، أو من المواصلات وتأمين طرقها البرية والبحرية والجوية .

أما اليوم فلا توجد دولة كبرى تستطيع أو تزعم بينها وبين نفسها أنها قادرة على تسخير الشعوب الشرقية فى حروب لا تعنيها .

وهذا التردد سبب قوىّ من أسباب التردد فى الإقدام على المنازعات والحروب ، وسبب أقوى منه للعمل الإيجابى على فض المشكلات واجتناب النزاع الذى يخشى من جرائره على السلام .

ولولا هذا التردد لانطلقت السياسة الدولية فى أساليبها العتيقة ومضت كل دولة تجمع من حولها الأتباع والأذناب وتدخلها فى معسكرها من الآن قبل نشوب القتال ، وكان تقسيم المعسكرات على هذا الأسلوب العتيق خطوة فى طريق الحرب لابد أن تتبعها خطوات سراع إلى النهاية المحتومة .

ولولا هذا التردد لما حصل هذا التقارب المباشر بين ساسة الكتلة الشرقية وساسة الكتلة الغربية ، وهو تقارب لم يصل بعد إلى قراره المأمول عند الجانبين ، ولكنه قد ابتدأ فى طريق غير الطريق العتيق ، ولا مناص له من الاتجاه إلى وجهة غير وجهة التعويل على التسخير وتقسيم المعسكرات علانية بين الفريقين .

(٣) وبين شعوب القارتين :

وما ينبغ عن تغير الاتجاه فى السياسة العالمية أن شعوب القارتين تعتمد فى علاقات بعضها ببعض على التفاهم والتشاور وتجرى فى تفاهمها وتشاورها على سنة المساواة والإخاء .

ولا نزال نذكر الساعة ما كان يقال عن البواعث الخفية إلى عقد المؤتمر الأسيوى الإفريقى من قبل الدولتين العظيمتين فى آسيا ، وهما : الهند والصين .

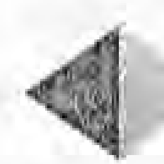
فقد زعموا أن هذا إنما أقيم لتغليب نفوذ الدولتين على القارة أو لتقسيمها بينهما إلى «مناطق نفوذ» جديدة على نحو المناطق العتيقة!

وقد كان هذا الزعم من مبدئه ظاهر البطلان ؛ لأن الدعوة إلى المؤتمر قد اشتركت فيها إندونيسيا والباكستان ، وعدة كل منهما تقارب مائة مليون ، ولم تكن إحداهما لقمة سائغة للدول المستعمرة فى إبان عصر الاستعمار حتى يمكن أن يقال إنها مطمع سهل لجارة من جاراتها فى قارة الثورة على الاستعمار ، ولكن الواقع كان أبلغ فى التقدير والتفكير فى الدلالة على أغراض المؤتمر ونيات الداعين إليه ، فإن

الدولتين الكبيرتين لم تخلقا لها منطقة نفوذ فى شبر من الأرض ، ولم تكسب إحداهما بكثرة عددها حقًا لا تكسبه أصغر الشعوب الآسيوية أو الإفريقية ، وكان نفوذهما ونفوذ أخواتهما منصرفين إلى غاية واحدة ، وهى التعاون على توفير حظ الشعوب فى القارتين من حقوق الحرية ومعالم الحضارة والثقافة ، ولم نعرف حتى الآن علاقة بين أمتين فى القارتين خرج بها مؤتمر «باندونج» من صبغتها باسم القوة أو الكثرة أو الرجحان فى الثروة والعتاد .

وخلاصة العام فى أمر «المؤتمر» أنه أسفر عن تغيير ملحوظ فى اتجاه السياسة العالمية من جانب الكتلتين نحو القارتين ، ومن جانب كل كتلة فى سياستها مع الكتلة الأخرى ، ومن جانب العلاقة بين الشعوب الآسيوية والإفريقية .

والعام مسافة قصيرة من الزمان ، ولكن العام الذى يلحظ فيه مثل هذا التغيير خطوة كبيرة إلى مستقبل السلام .



الطفْـرَةُ غَيْرُ مُحَـال

من الأمثال التى شاعت فى الزمن الحديث أن الطفرة محال ، وهو مثل ـ كسائر الأمثال ـ يتوقف على فهم معناه ، وقد يصدق أو لا يصدق على حسب المفهوم من الكلمة المهمة فيه :

أما الكلمة المهمة فى المثل فهى كلمة الطفرة ، فما هى الطفرة؟

إنك إذا سألت إنسانًا من المتشددين فى المحافظة على القديم والناظرين بعين الحذر والتهيب إلى كل تغيير فى أوضاع الأمور علمت منه أن الطفرة هى الطموح إلى العظائم والهجوم على المجهول فى سبيل هذا الطموح ، وبخاصة ما كان منه ممتزجًا بالحماسة الملتهبة والغيرة المتوثبة والتقدم إلى الأخطار فى ثقة وصلابة وإصرار ، على حد قول الفتى الحكيم أبى تمام :

إذا همَّ ألقى بين عينيــه عزمــه ونكب عن ذكر العواقب جانبًا

وإذا سألت إنسانًا آخر من غير المحافظين ولكنه من المترددين المفرطين فى التدبر وإعمال الروية علمت منه أن الطفرة هى كل عمل تعترضه الصعوبات وتقف فى طريقه العقبات ، ويقلق صاحبه فلا يستريح أو يكون له ما يريد .

ولكنك إذا أردت أن تعرف أن هذه الطفرة محال أو غير محال فحوادث التاريخ خير مقياس لما يمكن وما لا يمكن من مطالب الطامحين وذوى الهمم والعزائم ، فإنك إذا أحصيت الأعمال التى قيل عنها قبل وقوعها إنها طفرة مستحيلة ثم تمت وتحققت وتبين أنها ممكنة لا استحالة فيها جاز لك أن تقول إن الطفرة كما يفهمها هؤلاء غير مستحيلة وغير نادرة فى التاريخ القديم أو الحديث ، ولا سيما الأعمال التى يستبعدها من يكرهها ولا يريد وقوعها ، فهو يتمنى أن تكون مستحيلة ويصدق

أنها مستحيلة لأن المرء فى كثير من الأمور يصدق ما يتمناه .

وجملة القول أن المستحيل قبل وقوعه سهل ممكن بعد وقوعه ، كما قال أبو الطيب :

كل ما لم يكن من الصعب فى الأنفـ ـس سـهـل فيهـا إذا هـو كـانـا

ودولة «الباكستان» إحدى هذه المستحيلات الممكنات .

كانت دولة الباكستان مستحيلة عند أناس كثيرين مخلصين فى اعتقادهم وغير مخلصين ، وفى مقدمتهم من كانوا يكرهون قيام الباكستان ويسرهم أن تكون أملاً مستحيلاً ، أو تكون أملاً غير معقول وغير رشيد .

ومنهم من كان يحكم عليها با لاستحالة ويبنى حكمه على أسباب يخيل إليه أنها من البديهيات التى لا تقبل المراجعة .

كانت مستحيلة لأسباب جغرافية ، فإن المسافة البعيدة بين شطرها الشرقى وشطرها الغربى مانعة فى رأيهم أن تنتظم فيها الإدارة وتستقر فيها دعائم الحكومة .

وكانت مستحيلة لأسباب اقتصادية ؛ لأنها مضطرة إلى القروض الأجنبية للدفاع عن حدودها ، ثم تبحث عن تلك القروض فلا تجدها ، أو لعلها تجدها بعد الجهد والرضا بشروطها الثقيلة فترهق شعبها وتعطل مرافقها بما تبذله من تلك الجهود وتحتمله من تلك الشروط .

وكانت مستحيلة لأسباب نفسية وحيوية ؛ لأن الأمم كما يقولون تخلق ولا تصنع ، وكل أمة تلفق كيانها من البعيد والقريب وتقتلع جذورها من جهة وتغرسها فى جهة أخرى فهى عرضة لجرائر ذلك التلفيق .

كانت على الجملة مستحيلة لكل سبب ولم تكن ممكنة لسبب واحد ، فإذا بأسباب الاستحالة كلها تزول ، وإذا بأسباب الإمكان كلها توجد من سبب واحد لم يكن جديرًا عندهم بالجد والنظر : وهو وجود الباكستان فى قلوب أبنائها وإيمانهم بإمكانها ، فكانت فى عالم المكان والزمان ؛ لأنها كانت قبل ذلك فى عالم الإيمان .

كانت طفرة ، ولكنها لم تكن مستحيلة ؛ لأنها كانت طفرة عند من يكرهون قيامها أو عند الذين يحبون قيامها ولكنهم يتهيبون ويترددون ، أما الذين وجدوها فى نفوسهم حقيقة حيّة لا تموت فقد جعلوها سحرًا ملموسًا يصدق عليه قول البحترى :

يغتلى فيها ارتيابى حتى　　　تتقراهم يـــداى بلمس

فأمسى الليل وهى حلم وأصبح الصباح وهى عيان يتملاه اليقظان .

لا تستحيل الطفرة إذن كما يقول الجامدون والمترددون ، ولكنها فى الواقع لم تكن طفرة ؛ لأنها لم تخلق من الحلم وحده ، بل خلقت بالأمل والعمل والصبر والانتظار إلى اليوم الموعود .

ربما ولدت الباكستان قبل مولدها بنيف وسبعين سنة ، وربما كان مولدها مع مولد عليكرة فى سنة واحدة ، وقد ولدت عليكرة سنة ١٨٧٥ وتخرج منها الأقطاب الذين حملوا الباكستان فى مهدها ، وهمّ رجل يتولى أمورها الآن وهو السيد «لياقت على خان» .

كان خروج الإنجليز من الهند أمرًا مقدرًا فى بصيرة الرجل العظيم الذى وضع أساس التعليم الحديث والتعليم العالى لأبناء الهند المسلمين ، ونعنى به السيد «أحمد خان» .

كان المسلمون هم أصحاب الثقافة وأصحاب المناصب التى يتولاها المثقفون يوم كانت الثقافة قائمة على العلوم العربية والفارسية ويوم كانت الدولة فى أيدى «بابر وأرانزيب» ونظرائهم من سلاطين المسلمين ، فلما دخل الإنجليز الهند أصبحت معرفة الفارسية أو الأردية أو العربية لا تغنى صاحبها فى الوظيفة كما تغنيه معرفة الإنجليزية ، وأصبحت معرفة الإنجليزية تستفاد فى مبدأ الأمر من مصدر واحد وهو مدارس المبشرين ، فأحجم عنها المسلمون وأقبل عليها غير المسلمين ، وعلم السيد «أحمد خان» أن العاقبة ضياع لقومه إن لم يتعلموا ويعلموا فى الدواوين والأسواق ، فأهاب بهم سائلاً : متى خرج الإنجليز من الهند فمن يحكمكم وأنتم لا تتعلمون؟ ومن يبرز منكم فى المجتمع القومى وليس فى أيديكم من مرافق البلاد غير القليل؟ . . تعلموا واعملوا فى التجارة والصناعة ، وإلا فمصيركم إلى الضياع .

ولم يقلها مقترحاً ولا حالما ، بل قالها مفتتحاً وعاملا ، وشفع دعوته إلى العلم بإقامة المعهد الذى يتعلم فيه طالب العلم ، وإبانة الطريق لمن يتوجس من أعمال التجارة وأعمال الشركات والمصارف فى العصر الحديث .

فلم تكن الباكستان حلماً كلها ، ولا طفرة كلها ، ولكنها لم تكن لتكون بغير الحلم الذى استخف به الجامدون المترددون ، وبغير الطفرة التى قالوا عنها إنها «مستحيل» .

ونحسبها «أدوارا» أو شخصيات تتكرر فى كل نهضة واسعة النطاق بعيدة الآفاق ، فلا غنى فى جميع هذه النهضات عن رسل الحماسة والأمل ، ولا عن رسل الروية والعمل ، ولا استثناء لنهضة واحدة من هذه الشريعة الخالدة : طفرة تصاحبها فكرة ، وأمل يقترن به عمل ، ثم لا استحالة ولا مستحيل .

كان جمال الدين الأفغانى ينطلق كالعاصفة الثائرة بين أرجاء العالم الإسلامى من أقصاه إلى أقصاه . وكان يبذر بذور الثورة حيث حل وحيث رحل كأنه كان يحملها معه فى علبة السعوط . وكان معه إمام عظيم لا يقل عنه فى القوة والهمة وهو محمد عبده تلميذه الكبير ، ولكنه كان يخالفه فى الطريقة وكان يرى على الدوام أن تعليم عشرة من المريدين يعلم كل منهم عشرة من أمثاله ينفع العالم الإسلامى حيث لا تنفعه الثورة العاجلة والهجوم السريع ، فكان أستاذه وصديقه يجيبه بلسان العطف تارة ولسان المؤاخذة تارة أخرى : أنت مثبط . . أنت مثبط يا بنى . فهلم إلى الدعوة . هلم إلى الفلاح ! .

لم يخطىء جمال الدين .

ولم يخطىء محمد عبده .

ولكن المطلب عظيم لا يدركه من يطلبونه من طريق واحد ، فلا بد من الغيرة الملتهبة ولابد من العمل الثابت ، ومع هذين لا طفرة ولا مستحيل فى عظائم الأمور .



خَواطِر فِي الجمهُوريّة

الناس جمهوريون ، ما لم يعرض لهم عارض قاهر فهم إذن ملكيون .

حقيقة تاريخية ، نسيها الناس حتى استغربوها ، ولكنها من الحقائق التى يسهل تذكريها ؛ لأنها لا تحتاج إلى تعمق بعيد فى أغوار التاريخ .

كان أقدم الأنظمة جمهوريًا متطرفًا إذا صحَ هذا التعبير ؛ لأن الصلة فيه بين الحاكم والمحكوم أوثق وأقرب من صلة الانتخاب : كانت قرابة الدم هى التى تربط بين الراعى والرعية ، فكلهم أسرة واحدة ، وأحقهم بالولاية عليهم هو أحقهم بالتوقير والطاعة من الجميع .

ثم جاء النظام الملكى فى صورته القديمة ، بعد اتساع البلاد وتعدد القبائل المحكومة ، فكان اضطرارًا لا حيلة فيه .

ومن ضروراته «أولاً» ضرورة الفتح والغلبة ، تلك الضرورة التى كانت تلجئ قبيلة إلى اقتحام مواطن القبائل الأخرى ، فهى سيادة على الأجنبى وليست سيادة على القبيلة الغالبة .

ومن ضروراته «ثانيًا» بعض العبادات الخرافية التى تفرضها الجهالة من جهة وتفرضها السياسة من جهة أخرى . إذ كان الحاكم ملكًا وكاهنًا فى وقت واحد ، فكان يحكم بأمر الله لا بأمره حتى فى ذلك الزمن السحيق .

وكثيرًا ما كان الكاهن يحل محل الملك ، فيجعل الملك معبودًا أو شبيهًا بالمعبود ، وكأنه بذلك ينكر - من حيث لا يدرى - حق الإنسان فى التسلط على الإنسان ، فلابد من صفة إلهية لمن يريد أن يستبيح لنفسه القوامة على العباد .

ومن ضروراته المتكررة وجود الأنهار الكبيرة كالنيل والرافدين والكنج واليانجستى فى مصر وبابل والهند والصين فالنظام الملكى إنما إستقر قديماً على بلاد الأنهار الكبيرة ، لأن السياسة فيها تحتاج إلى سعة واستمرار وشمول للأرض التى تسقيها تلك الأنهار ، ولم تكن رياضة الأنهار يومئذ قد أصبحت علمًا تتولاه الدواوين المنتظمة التى يتعاقبها الموظفون بعد الموظفين ، بل كانت السلطة الواسعة هى كل ما يتطلبه تنظيم الرى من الأنهار الكبيرة على تتابع السنين .

النظام الملكى والأديان :

ويمكن أن يقال إن الأديان الكتابية جميعًا جاءت بعد الأديان الوثنية فنظرت إلى النظام الملكى نظرة الريب والكراهية .

فالإسلام يعرف المبايعة ولا يعرف الوراثة الملكية ، وإشارات القرآن الكريم إلى الملوك تدل دائمًا على الريب والحذر ، ولما أشار إلى الحق الذى خول طالوت أن يملك على بنى إسرائيل كان ذلك الحق ﴿ **إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ** ﴾ .

ولما طلب بنو إسرائيل ملكًا قال لهم صموئيل : «هذا يكون قضاء الملك الذى يملك عليكم . يأخذ بنيكم ويجعلهم لنفسه ، لمراكبه وفرسانه . . ويجعل لنفسه رؤساء ألوف ورؤساء خماسين ، فيحرثون حراثته ويحصدون حصاده ، ويعملون عدة حربه وأدوات مراكبه ، ويأخذ بناتكم عطارات وطباخات وخبازات ، ويأخذ حقولكم وكرومكم وزيتونكم من أجودها ويعطيها لعبيده ، ويعشر زروعكم وكرومكم ليعطى خصيانه وعبيده ، ويأخذ عبيدكم وجواريكم وشبانكم الحسان وحميركم ويستعملهم لشغله . . فتصرخون من وجه ملككم الذى اخترتموه لأنفسكم فلا يستجيب الرب فى ذلك اليوم» .

ولم يعرف عن دين كتابى أنه يؤيد الملكية الوراثية ، وإنما قام الملك الوراثى على السيف وعلى اتقاء الفتنة حين يخشى اختلاف الناس وشيوع الفوضى ، ولا يكون قبول الحكم فى هذه الحالة إلا اختيارًا لأهون الشرين .

الملكية فى العصر الحديث :

أما اختيار النظام الملكى الوراثى فى العصر الحديث فهو مسألة ضرورة أو مسألة شكل وصورة ، وتاريخه فى القارة التى يحسبونها أقرب القارات إلى الديمقراطية مزدحم بالشواهد والأمثلة على اختيار الضرورة واختيار الشكل والصورة .

فالأمم الأوربية التى تحررت خلال القرن التاسع عشر إنما اختارت لها ملوكًا منها أو من خارجها ؛ لأنها تحررت بسلطان الدول الكبرى ، وكانت الدول الكبرى يومئذ متعاقدة على حماية السلطة الملكية لمقاومة المبادئ الثورية ، وتلك هى الحركة التى كانوا يسمونها بالحركة الشرعية تمييزًا لها من حركات الغضب والتمرد ، فلما تحررت الأمم الأوربية الصغيرة وأعلنت استقلالها لم يكن فى مقدورها أن تتحدى الدول الكبرى وتتخذ الحكم الجمهورى نظامًا لها على الرغم من تلك الدول التى حققت لها استقلالها .

ولم تكن الأمم المتحررة على اتفاق بينها فى الداخل على أسرة من الأسر الوطنية أو دستور من الدساتير الديمقراطية .

فكان اختيارهم للحكم الملكى الموروث أشبه شىء بالاضطرار .

دلالة اسم الملك :

والعجب الأعجب فى الأمر نظام الحكم الملكى فى بلاد الشمال التى تكاد تنفرد اليوم بالمحافظة على هذا النظام .

فاسم الملك نفسه معناه بلغات تلك الأمم «الجمهورى» أو الشعبى أو القومى . . !

وكلمة كنج "King" أى الملك فى لغات الشمال تتألف من مقطعين كين بمعنى الأهل والقوم والجنس ، ومنها «كايند» "Kind" و«كندر» و«كندر جارتن» إلخ إلخ . .

والمقطع الآخر هو «إنج» gni علامة النسبة .

فكلمة الملك إذن معناها : الشعبى أو القومى أو الجهورى . وسمى كذلك لأنهم كانوا يختارون الملوك بالانتخاب ، ولم يكن لهم حق توريث العرش لمن بعدهم إلا إذا اختاره جماعة العقلاء "Witenagmat" ولا تزال كلمة "Wise" وكلمة "Wit" تفيد معنى الحكمة والفطنة فى تلك اللغات .

وقد تحول مجلس العقلاء أو الحكماء أو الشيوخ كبار السن إلى مجلس نيابى يسمى «ركسداج» يرجع تاريخه إلى أوائل القرن الخامس عشر، وقيل فى وصف وظائفه إنه يختار الملك ليقمع النبلاء، والشعب والنبلاء معًا يقمعونه ويخلعونه إذا خالف عهده، ولم يكن ملك منهم يتولى الملك إلا بعقد مكتوب، ولولا العهد الذى التزمه أكبر ملوكهم المحدثين جستاف أدولف لما استوى على عرش بلاده.

والملك فى البلاد الإنجليزية بقية من بقايا هذا النظام بين أمم الشمال، وإنما احتفظوا بهذا النظام؛ لأن سلطان العرش عندهم دون سلطان رياسة الجمهورية، ولأنهم يجمعون حول التاج دولة واسعة الأطراف تتفرق فيها الأوطان والأقوام.

مسألة ضرورة:

وكذلك كانت بقايا النظام الملكى عند الأمم الأوربية مسألة ضرورة أو مسألة شكل وصورة، وبقى هذا النظام فى أمم الشمال على الخصوص؛ لأنه جمهورى أكثر من الجمهورية.

أما عندنا نحن المصريين فقد بلونا النظام الملكى فى أحسن عهوده وبلوناه فى أسوأ عهوده، وصحبناه من أقدم الأزمنة يوم كان ضرورة قاهرة بحكم الجغرافية وحكم الواقع، ولم نزل نصحبه حتى قضى الزمن على تلك الضرورة وآل الأمر فيه إلى اختيارنا كما نريد.

ولقد ودعنا النظام الملكى، وهو بحالة لا يأسى عليها أحد، وبلغ من فساده أنه فقد كل مزية للأنظمة الملكية الوراثية فلم يكفل للأمة استقرارًا ولا ضمانًا ولا وقاها غائلة التقلقل والاضطراب، وأصبح مركز الحكومة أضعف من مركز الخادم الذى يطرد فى كل ساعة، وزالت الثقة فى نفوس الموالين وفى نفوس الخصوم على السواء.

ماذا تختار الأمة؟

ولما ذهب فاروق لم يكن بمصر إنسان واحد على ما نعتقد يريد لبلده سيطرة ملكية أو يريد لولى الأمر حقوقًا أكبر من حقوق رئيس الجمهورية، وإنما أصبحت

المسألة مسألة زمن لا مسألة مبدأ ولا عقيدة ؛ لأن ملك الطفل أحمد فؤاد الثانى لم يكن حقيقة عملية ، ولم يكن له سلطان واقع ولا كان يمكن أن يؤول إليه هذا السلطان فى زمن قريب . .

ماذا تختار الأمة؟

تختار أن تملك خيارها .

تختار أن تجرب الحكم لنفسها بنفسها ، ونحن نستقبل التجربة الجمهورية لأول مرة ، وليس فى استطاعتنا أن نجعلها أسوأ من التجربة الملكية الأخيرة ، فليكن فى استطاعتنا أن نجعلها خيرًا منها وأبقى ، وستكون خيرًا وأبقى بمشيئة الله .

لو أصبحت مصر اشتراكية

وقد أصبحت مصر اشتراكية أو شبيهة بالاشتراكية قبل أكثر من مائة سنة . . ولم تكن اشتراكيتها تطبيقًا لنظرية من النظريات التى ينادى بها أصحاب المذاهب الاقتصادية ، ولكنها كانت اشتراكية عملية تستلزمها أحوال الزمن ، وكانت أسبق الاشتراكيات العملية من نوعها فى الزمن الحديث .

كانت الأرض كلها ملكًا للدولة فى عهد محمد على الكبير ، وكانت التجارة الخارجية تدار بيد الحكومة . وهى التى تقدر لكل محصول من المزروعات الغذائية أو المزروعات التى تستخدم فى الصناعة كالقطن والكتان والتوت مساحة من الأرض تناسب الحاجة إليه فى أسواق مصر أو الأسواق الأجنبية .

وكان عشاق الآراء النظرية ينتقدون هذه الخطة ويفضلون عليها حرية التجارة والزراعة ، ولكنهم كانوا على خطأ مبين فى تطبيقهم لهذه الآراء على مصر خاصة فى عهد الإنشاء أو عهد بناء الثورة الزراعية والصناعية ، فإنه عهد يستلزم التوفيق بين محصولات البلاد وبين ما تصلبه الأسواق الخارجية منها ، ولم تكن لهذه المطالب سابقة يقاس عليها ، وليس فى استطاعة الآحاد أن يجمعوا الإحصاءات ويحكموا الصادرات ويفرضوا مشيئتهم على غيرهم من المشتغلين بالزراعة والتجارة ، فلا غنى فى هذه الحالة - حالة الإنشاء والبناء - من الإشراف العام الذى لا يستطيعه أحد غير الحكومات .

كانت مصر فى ذلك العهد «اشتراكية» عملية أو شبيهة بالاشتراكية العملية ، ولعلها عادت إلى نظام قريب من ذلك للنظام فى أيام الحرب العالمية وما بعدها ، تحقيقًا للغرض من توفير محصولات الطعام وتدبيرها من طريق تحديد المزروعات

واستيلاء الدولة عليها . وخضوعًا لشروط المبادلة بين التصديرات والتوريدات المتفق عليها فى حساب العملة الدولية .

فالاشتراكية ليست بالنظام الغريب عن بلادنا . وتجاربنا لهذا النظام تنتهى بنا إلى اختيار الخطط المناسبة لنا ولتقاليدنا ومصالحنا القومية والفردية ، وهى خطط الاشتراكية الوسطى أو الاشتراكية المعتدلة بين الطرفين . طرف السيطرة الحكومية الشاملة وطرف الفوضى التى تتيح لكل فرد أن يفعل ما يشاء ، فى أمور لها مساس بسلامة المجتمع ووسائل المعيشة فيه .

إن تجارب مصر وتجارب غيرها قد أثبتت لنا على التحقيق أن المرفق الذى تديره الحكومات تتضاعف تكاليفه وتزيد فيه المغارم على المغانم ، ويؤول شأنه إلى الإهمال وقلة الاكتراث . وبداهة العقل تأبى أن يقال إن عمل الإنسان لغيره كعمله لنفسه ، فإن الطبيعة برمتها - كما ألمحنا إلى ذلك مرارًا - لا تحمل الحى على إبقاء نوعه ما لم يكن فى تكوينه دافع من المتعة الشخصية ، ومن الحنان الأبوى ، ومن الأمل الذى تدور عليه عواطف الأحياء .

فمن الخطر تسليم المرافق جميعًا إلى الدولة ، وإلغاء البواعث الفردية التى تشحذ الهمم وتقنع المرء بأنه يعمل لنفسه وذريته مع خدمته للمجموع .

وإنما قوام الأمرين بالنسبة إلينا نحن المصريين على الخصوص أن نبقى للفرد حق الملك وحق التصرف فيما يقدر عليه ، وندع للحكومات أن تستأثر بالأعمال العامة التى لا قبل بها للأفراد ولا للشركات .

وسبيل ذلك أن نعتمد على خطتين تصلحان لبلادنا كل الصلاحية ، بعد التدريب عليهما والإحساس بضرورة كل منهما . وهما خطة الضرائب التصاعدية ، وخطة التعاون فى كل مادة من مواد التجارة والزراعة على درجات من الاتساع والوفرة تلائم جماعات المتعاونين والريف .

إن الضرائب التصاعدية ترضى شعور الفرد بحقه فى الملكية ، وتغنى عن تقييد الملكية الزراعية أو العقارية بمقدار محدود .

فإذا رأى الزارع أن الضيعة التى تزيد مساحتها على خمسمائة فدان مثلاً تساوى أرباحها وأرباح الأربعمائة ، أو رأى أن الفرق فى الربح تقابله زيادة الضرائب وزيادة التكاليف . . فهو من غير أمر ولا قانون سيتحول بالمال الزائد إلى مرفق آخر غير الزراعة ، وسينتهى هذا التحول فى القطر كله إلى التوازن بين مرافق الزراعة ومرافق التجارة وإلى التقارب بين أصحاب الضياع الكبيرة وأصحاب المزارع الصغيرة ، دون أن يخل بنشاط الفرد فى رعاية ملكه والسهر على مصالحه . . ثم يتم التحول بالتوريث بعد جيل واحد ، فلا يطغى مرفق على مرفق ولا طائفة على طائفة ، ولا يختلف الوضع فى الحقيقة إذا نظرنا إلى مصلحة المجتمع كله ، فإن الزارع الذى يربح من ضيعته الكبيرة بضعف ألوف من الجنيهات لا اختلاف بينه وبين الموظف الذى تنتدبه الدولة لإدارتها وتعطيه مرتبه من خزانتها ، لو فرضنا أننا ألغينا الملكية وجعلنا الدولة مالكة للأرض كلها فى القطر كله ، وقد يكون هناك اختلاف محقق بين مجهود المالك لعمله وربحه ومجهود الموظف الذى يعمل لغيره ويضمن مرتبه من كل محصول يجنيه .

أما التعاون فهو الوسيلة المثلى للقضاء على الاستغلال ، والقضاء من ثم على حرب الطبقات . فإنه هو الوسيلة التى تجعل المشترك بائعًا وشاريًا فى وقت واحد ، وتجعله رابحًا بزيادة السعر ورابحًا بنقصه ، فإذا زاد الكسب فهو راجع إليه وإذا نقص الكسب فهو رابح من قلة الثمن الذى يشترى به سلعته ، وهو على الحالتين غير مغبون ولا عاجز عن الوصول إلى السلع الميسرة للجميع .

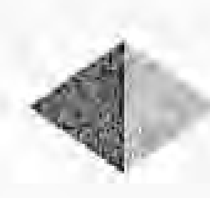
قد يقال : وهل تضمن الأمانة فى إدارة الشركات التعاونية؟ وهل يخلص الموظفون الموكلون بالبيع والشراء فى توفير الربح لهذه الشركات؟

والجواب عن هذا السؤال يختلف بين الناس على اختلاف تجاربهم أو اختلاف ثقتهم بالقائمين عندنا على الأعمال العامة ، ولكن الأمر الذى لا خلاف فيه أن الشك هنا فى أمانة الموظفين وقدرتهم يشمل كل نظام وكل مشروع من مشروعات الإصلاح فإذا قدرنا الإخفاق لنظام التعاون لأن موظفيه يخونون الأمانة ولا يبذلون الهمة فى خدمة الشركة ، فهذا الإخفاق من نصيب كل نظام آخر يتولاه الموظفون

المتهمون . أما إذا أمكننا أن ندفع التهمة عنهم فى نظام من الأنظمة المتعددة ، فلا موجب لحصر التهمة إذن فى التعاون وموظفيه .

إذا أصبحت مصر «اشتراكية» فأصلح الاشتراكيات لها أن تتوسط ولا تندفع مع الشطط فى جانب من الجانبين ، فليس من مصلحة مصر أن تستولى الحكومات على مرافقها وأن تدار فيها الأعمال العامة كما تدار أعمال المكاتب والدواوين ، وليس من مصلحة مصر أن تغفل عن مجرى الأمور فى العصر كله وفى العالم بأسره ، وأن تبقى هذا التفاوت الشاسع بين أغنيائها وفقرائها الزراعيين ، وبين أصحاب رءوس الأموال وأصحاب الأيدى العاملة . وفى وسعها أن تحقق المصلحة لأبنائها جميعًا بنظام الضرائب التصاعدية ونظام التعاون فى الريف والحاضرة ، فلا ينهدم لها مجتمع ولا تنحرف عن تقاليدها التى قامت على الأسرة والميراث ، ولا تتسع الفجوة بين أغنيائها وفقرائها أو تتفتح أبواب الاستغلال والشكوى بين من يبيع فيها ومن يشترى وبين من يعطى السلعة ومن ينتفع بها .

وإذا أصبحت مصر اشتراكية على هذا النظام فلا خوف عليها من دعوة طائشة أو مذهب هدام ، ولا انفصام بين ماضيها قبل ألف عام ، وبين مصيرها بعد ألف عام .



عَهدُ الإقْطَاعِ يلفُظ أنفَاسَه

من الواضح أن عهد الإقطاع يلفظ أنفاسه الأخيرة فى بلد بعد بلد من بلاد الحضارة ، فإن لم يمت عبطة يمت هرمًا كما قال الشاعر ، أو كما قال الشاعر الآخر :

مَن لم يمت بالسيف مات بغيره   تعددت الأسباب والموت واحد!

ففى البلاد التى تقدمت فيها الصناعات الكبرى يموت بالشيخوخة ، ومن بقى من أصحابه فإنما يبقى منقسم السلطان متهدم الأركان ، يشاركه فى سلطانه التاجر الكبير كما يشاركه الصانع الكبير ، وتشاركه نقابات العمال كما يشاركه قادة الرأى العام من الساسة ودعاة الإصلاح .

أما فى البلاد التى تخلفت فيها الصناعات فلا استقرار له بين أهلها ولا قدرة له على التماسك والثبات فى وجه القوى التى تنوشه من جميع جهاته وتعمل على التعجيل بذهابه ، وقد تقوضت أركانه فى بلاد زراعية لم تتقدم فيها الصناعة الكبرى ، وتقوضت أركانه فى بلاد يتوسط فيها الأمر بين الزراعة والصناعة ، ولم يكن الفضل فى رجوعه ـ بعد ذهابه ـ لقوة فيه أو مقاومة فعالة بين أجزائه ، وإنما كانت علة رجوعه حماقة أعدائه وجهلهم بالسلاح الذى يرديه ، كما تبين ذلك مرتين من تجربة المجر بعد الحرب العالمية الأولى ، وتجربة إسبانيا قبل الحرب العالمية الثانية . .

فالثورة على عهد الإقطاع إنما أخفقت فى بلاد المجر بعد الحرب العالمية الأولى ؛ لأن القائم بالثورة «بلاكون» ، كان يجهل الشيوعية التى يدعيها كما يجهل أطوار الأمم وأنظمة الحكم وأساليب الإصلاح ، فجرد الملاك الكبار من ضياعهم وأبى كل الإباء أن يوزعها على صغار الفلاحين ، لاعتقاده أن الملكية تناقض الماركسية ، وأن

المالك الصغير يقاوم الشيوعية كما يقاومها المالك الكبير ، والواقع أن الشيوعية تناقض الملكية كما اعتقد «بلاكون» ولكنه لم يلتفت إلى رأى أستاذه «لنين» فى مرحلة الانتقال بين ملكية الإقطاع والملكية العامة ، فلم يجد لنظامه سندًا من كبار الملاك ولا من صغار الفلاحين ، وانهزمت ثورته العاجلة بعد قليل كما ينهزم كل نظام بغير نصير .

وجاءت التجربة الثانية فى المجر نفسها فأفلحت حيث أخفق «بلاكون» ؛ لأن القائمين بها حاربوا الإقطاع وسالموا صغار الفلاحين ، وتدرجوا من الملكية الإقطاعية إلى الملكية التعاونية والملكية الجماعية ، فانهزم الإقطاعيون ولم تقم لدولتهم قائمة .

أما التجربة الإسبانية فقد كانت حماقة الشيوعيين فيها أظهر وأخرق من حماقة «بلاكون» ، فتماسك عهد الإقطاع بحماقة خصومه ولم يتماسك بقوة أركانه وصلابة بنيانه ، واشتركت العوامل الخارجية مع العوامل الداخلية فاستفاد منها النظام القديم لكثرة مؤيديه من الخارج والداخل وتفرق الكلمة بين خصومه ومنكريه .

لقد كانت الغلطة الكبرى التى تورط فيها الجمهوريون الإسبانيون أنهم صادروا أملاك الكنيسة وصادروا مدارسها فى وقت واحد ، ولم يحسبوا حسابًا للفلاحين الذين كانوا يحرمون على أنفسهم استغلال الأرض «المقدسة» ، ولا حسابًا لعشرات الألوف من الأطفال الذين كانوا يتعلمون فى مدارس الكنيسة ولم يجدوا مدارس للحكومة تغنيهم عنها ، فأصبح آباء هؤلاء الأطفال يرحبون بكل نظام ينقذ أبناءهم من نشأة الجهل والتشرد بغير أمل فى تربية الصبا ولا فى التعليم العالى الذى يعقبها ، وأطبقت البلوى حين تهجم أراذل الشيوعيين على الأديرة والكنائس فلوثوها واعتدوا على راهباتها وهتكوا الأعراض جهرةً بغير حياء على مرأى ومسمع ممن ينكرون هذه الفضائح ولو لم يكونوا من المتدينين .

وانفرد الجمهوريون بعد حين بين خصوم من الإقطاعيين وخصوم من الشيوعيين ، بل خصوم من معسكرهم نفسه ؛ لأنهم منحوا المرأة الإسبانية حق الانتخاب فانتخبت مرشحى الكنيسة سرًا وعلانية ، وكلهم ساخطون على النظام الجديد .

ثم أطبقت العوامل الخارجية فوق هذه العوامل الداخلية . فجاء الانقلاب من القوة المرابطة فى مراكش بمعزل عن الحكومة ، وظفر هذا الانقلاب بتأييد النازيين والفاشيين ولم يلق معارضة قط من الدول الديمقراطية التى كانت تحارب النازية

والفاشية ، وتوالى التأييد للانقلاب من أمم أمريكا الجنوبية التى كانت تحارب الشيوعية وتناصر كل من يخذلها ، فأخفقت التجربة بحماقة أنصارها ، ولم تخفق بقوة الإقطاع فى البلاد الإسبانية ، على كونه قوة لا يستهان بها فى تلك البلاد .

واتفق أن الشعور الوطنى فى هذه الآونة كان عونًا للإقطاعيين ولم يكن عونًا للجمهوريين ؛ لأن الجمهورية اعترفت لقطالونيا وبلاد الباسك بحكومتين منفصلتين ، وفيهما من السكان نحو تسعة ملايين ، فقيل يومئذ إن النظام الجديد يمزق الوطن الإسبانى ويوقع الفتنة فى الوطن الكبير بعد انفصال هذه الأقاليم .

وجملة القول أن التجربة الإسبانية تجربة شاذة لا يقاس عليها ؛ لأن العوامل فيها بين النظامين غير متكافئة ، وهى من جهة أخرى عوامل خاصة بالبلاد الإسبانية لا تتكرر فى غيرها ، بل لعلها خاصة بالفترة التى وقع فيها الانقلاب من حيث علاقته بالحوادث الوطنية المحلية وعلاقته بالحوادث العمالية وحوادث أمريكا اللاتينية على التخصيص .

أما التجارب فى البلاد الأخرى ، سواء فى أوربا الوسطى أم أوربا الشرقية ، فهى آخذة فى التطور والانتقال إلى حالة جديدة غير حالة الإقطاع ، ولم تبق فيها للإقطاع قوة قادرة على استئناف حياته الأولى ، لو وقف هذا التطور يومًا لعارض من العوارض التى لا تدخل الآن فى الحساب .

وليس من الميسور أن نستقصى فى هذا المقال ظروف كل أمة زراعية قضت على عهد الإقطاع واستبدلت به نظامًا من الملكية غير نظام الضياع الواسعة واحتكار الثروة الزراعية ، ولكننا نكتفى هنا ببيان الظروف التى تميزت بها تلك التجارب فى جملتها ، ومنها يظهر لنا أن ظروفنا فى مصر أصلح من تلك الظروف لنجاح التجربة مع توافر أسباب الحيطة والتدبير القويم .

فمن الظروف التى تميزت بها تجارب أوربا الشرقية وبعض الأقطار فى أوربا الوسطى أن الملاك الكبار فيها كانوا أقوى من كل قوة سياسية أو اجتماعية بين قواها المختلفة .

كانوا أقوى من الأسر المالكة الحديثة ؛ لأن هذه الأسر قد نشأت بعد استقلال تلك الأمم من السلطنة العثمانية أو كان أصحاب العروش فيها أمراء محدودين لا سلطان لهم على رعاياهم ، ولهذا توقفت التجربة التى بدأت فى رومانيا نحو سنة

١٨٦٠ واقتصرت على توزيع الأرض التى خرجت من حوزة العثمانيين وأعوانهم فى ذلك الحين ، وظل الملاك الكبار عقبة فى طريق الإصلاح الزراعى إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى .

إلا أن هذه القوة لم تكن على الدوام عقبة مانعة فى طريق الإصلاح ، بل حدث فى السنوات الأخيرة أن الملاك الكبار هربوا من البلاد بعد هزيمة الدول الجرمانية والدولة القيصرية ، إذ كان الكثيرون منهم أجانب يرجعون فى نسبهم إلى السلالات النمسوية أو المجرية أو الروسية ، فوضع الفلاحون الصغار أيديهم على أملاكهم بغير عوض ، واستراحت خزانة الحكومة الوطنية من سداد العوض الذى كان لهم أن يتقاضوه منها ، لو لم يهجروا مزارعهم قبل توزيع الأرض على صغار الفلاحين .

وجاء الشعور الوطنى معززًا لحركة الإصلاح فى البلاد التى كان الملاك الكبار فيها أجانب مكروهين يستغلون فيها صغار الفلاحين بقوة الحكومة وقوة الإقطاع فكانت جنسيتهم الغريبة عونًا على الإصلاح ، بعد أن كانت عقبة لا يسهل تذليلها منذ جيل .

ومن الظروف التى تميزت بها التجارب الأوربية أنها حدثت فى بلاد لم تثبت لها حدود قط فى هذا القرن قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها إلى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، فالإقليم الواحد يتنقل من حكومة إلى حكومة ومن نظام ومن ظروف اقتصادية إلى ظروف تشابهها تارة وتناقضها تارة أخرى ، فكان هذا الاضطراب المتتابع إحدى العقبات التى اصطدمت بها حركة الإصلاح الزراعى ، ولولاه لتيسرت طريق الحركة منذ سنين .

ومن تلك الظروف أن تلك الأمم كانت فريسة لأصحاب النظريات ممن يهتمون بمذاهبهم قبل كل شيء ، ولا يقصرون الإصلاح على مقتضياته فى كل بيئة من البيئات التى يطبقون نظرياتهم عليها ، وكثيرا ما يعتمدون فى نظرياتهم على دول أجنبية تدين بالشيوعية ، أو تدين بالفاشية والنازية ، أو تعارض هؤلاء وهؤلاء ، ولو أنهم حصروا غايتهم فى هدم الإقطاع وعالجوا كل نتيجة بما تقتضيه لحفظوا كثيراً من الجهود التى أريد بها إكراه الوقائع على مجاراة النظريات .

وعند الموازنة بين هذه الظروف وبين ظروفنا فى مصر يبدو لنا أن الإصلاح الزراعى عندنا ألزم وأيسر من وجوه شتى .

هل من الصواب أن يظن أن هذا الإصلاح خلو من عقباته ومصاعبه؟ كلا . وليس فى الوسع أيضًا أن نحصرها كلها قبل الشروع فى التطبيق والتقدم به خطوة بعد خطوة ، ولكننا إذا ضربنا المثل بالصعوبة الأولى التى ظهرت بوادرها أمكننا أن نقيس عليها ما يتبعها .

فالبوادر التى ظهرت حتى الآن تتلخص فى ارتفاع أجور العمل الزراعى وهبوط أثمان المحصولات مع تحديد أجرة الفدان ، ومن المصلحة فيما نرى أن يرتفع مستوى المعيشة بين عمال الزراعة فلا محل للحد من أجرة العامل الزراعى كلما أمكنه الحصول عليها ، فهل من العسير علاج هذه الصعوبة بغير تحديد الأجور؟

نعتقد نحن أن إشراف الدولة على تصدير الحاصلات المطلوبة فى الخارج ييسر لها أن تشترى حاصلات الأرض بالثمن الذى يجزئ المالك والعامل . وأن الإصلاح يحتاج حتمًا إلى مؤسسة مالية تتكفل بتمويل الحركة كلها ، وقد يؤدى جمع المال لهذه المؤسسة إلى تخفيف التضخيم النقدى وتمكين الحكومة من سداد أثمان الأرض المستغنى عنها ومعونة الفقير الذى يزرع أرضًا ولا يملك أزدوات زرعها ، وكل صعوبة تعترض هذه الحلول وما شاكلها هى أهون على أية حال من دوام عهد الإقطاع الذى لا مصلحة لأحد فى دوامه ، حتى الإقطاعيين لو أنهم يتبصرون .

عالم الكِتابة والكُتَّابِ في حَاجَةٍ إلى التطهِــــير

نعم تطهير لابد منه فى عالم الكتابة ، ولعله أوجب من كل تطهير وأنفع من كل تطهير ، بل لعل عالم الكتابة عندنا أحوج إلى التطهير من كل بيئة نودى إلى اليوم بوجوب التطهير فيها .

ولست أرى أن التطهير فى عالم الكتابة أوجب وأنفع لأننى أعتقد كما يعتقد بعض المغالين بصناعتهم المفاخرين بأقلامهم أن الكتابة هى المسيطرة على أقدار الشعوب وهى الموكلة بالتذكير والتبشير بغير شريك ولا نظير .

كلا ! إن الكتابة قد تكون متأثرة كما تكون مؤثرة ، وإنها قد تكون تبعًا لمن حولها كما يتبعها من حولها فى أحيان أخرى ، وإنما نعتقد وجوب التطهير فى عالم الكتابة قبل غيره ؛ لأن الكتابة فى الأمة صورة للكاتب والقارئ فى وقت واحد ، فإذا حسنت هذه الصورة فهى علامة حسنة على خلائق الكتاب وعقولهم ، وعلامة حسنة كذلك على الأخلاق والأفكار بين أنواع القراء ، وما كان صدق الأقلام قط شهادة للكتاب وحدهم ، إذ لا يستطيع الكاتب الصدق إذا كان القراء جميعًا معرضين عنه غير قادرين على تمييزه أو تفضيله على الباطل والبهتان ، فإذا صدرت الأقلام جميعًا عن صدق وأمانة فذلك هو الدليل «أولاً» على حسن الإدراك عند القراء ، وأن الفضل فضلهم فى صدق كتابتهم ونهوضهم بأمانتهم ؛ لأن هؤلاء الكتاب لا يقدرون على الكذب والزور حيث يظهر الكذب والزور لكل قارئ ، وحيث يحاسب كل كاتب على كذبه وزوره ، وحيث يقابل بالإعراض فلا تنفق له

تجارة بينهم بعد ذلك ، ولا يزال عبرة لغيره ممن يكذبون ويزورون ، ثم يعلمون أن الصدق فضيلة ومصلحة وليس قصاراه أنه فضيلة وكفى .

تعجبني كلمة لجمال الدين الأفغاني حين قيل له : «إن المستعمرين ذئاب» . فقال : «لو لم يجدوكم نعاجًا لما كانوا ذئابًا»!

وهذه كلمة جديرة بأن تذكر ولا تنسى كلما تحدث المتحدثون بالجناية على الأمم والجماهير ، ويرحم الله البكرى حيث قال :

لا تعجبوا للظلم يغشى أمة　　　فتنوء منه بفادح الأثقال

ظلم الرعية كالعقاب لجهلها　　　ألم المريض عقوبة الإهمال

فمن الواجب أن نقول لمن يشكون الظلم وهم قادرون عليه دفعه إنكم أنتم الظالمون ، بل أنتم أظلم من الظالمين ؛ لأن الظالم له عذر فيما يكسبه من ظلمه أو يستطيل به من قوته ، وأما أنتم فإنكم تقبلون الظلم وتستدعونه ، وإنكم لخاسرون مهانون .

يجب أن نقول لمن يشكون الدجل فى الكتابة إنكم أنتم الملومون وأنتم المسئولون ؛ لأن الكاتب الدجال ينتفع ويرتفع ، وأما أنتم فإن أدركتم الغفلة وسكتُّم عليها فأنتم شرٌّ من الدجال الذى تنفعه الغفلة وترفعه ، وإن مرت بكم الغفلة وأجزتموها فليس المغفل بأفضل من الدجال ، وليس الدجال لولاكم بقادر على الاستغفال .

التطهير فى الكتابة أوجب وأنفع لهذا ، لا لأن الكتابة قوة لا نظير لها فى الإصلاح والإفساد .

التطهير فى الكتابة دليل على صدق الكاتب ويقظة القارئ ، وشهادة حسنة للأفكار والأخلاق بين من يكتبون ومن يقرءون .

ويحزننا أن نقول إن الكتابة فى جملتها لم تكن عندنا قط قامعة للطغيان فى عهد من العهود ، وإنها كثيرًا ما كانت عونًا للطغيان وسترًا له من يقظات العيون والأذهان .

ويجب أن تتطهر . . .

ويجب أن يشترك فى تطهيرها كل من يعنيه تطهيرها وكل من يقدر عليه ، ومنه ما يقدر عليه ولاة الأمر ، ومنه ما يقدر عليه جمهرة القراء ، وكل منهم مسئول عن

عمل الكتاب حيث يجترئون على الغش والنفاق ، ومن أعمالهم هم حيث يستغلون الغش والنفاق ، أو حيث يصابون بهما فيسكتون أو يشجعون .

تطهير الكتابة تطهيران : تطهير من قبل الحكومة وتطهير من قبل الجمهور ، ويشمل هذا القول كتابة الصحف كما يشمل كتابة المصنفات والوسائل وكل كتابة منشورة على العموم .

من التطهير الذى تستطيعه الحكومة أن تراجع أضابير الدواوين وتستخرج منها أسماء أصحاب « الرواتب السرية » فى عهد كل وزارة غابرة ، وأن تحاسب الوزراء الذين أخذوا من خزانة الدولة مالاً باسم « المصاريف السرية » كيف أنفقوه وعلى من وزعوه ، وكيف استجازوا أن يستعينوا بمال الأمة على تضليل الأمة وحملها على قبول الرأى المأجور والثناء الزائف والفكرة التى يكتبها الكاتب غير مؤمن بها ولا مخلص فى الدفاع عنها .

وليست «المصاريف السرية» هى كل الأجرة التى يؤجر بها أصحاب الأقلام المسخرة والضمائر الخربة ، فهناك الوساطات فى الصفقات والمنافع ، وهناك السمسرة «الأدبية» فى الشفاعات والاستثناءات ، وكلها فساد ذو حدين : فساد فى الوسيط والمنتفع وفيمن يقبل الوساطة من الحكام مخالفة للعدل والقانون فى تصريف أمور الدولة ، ولولا الوساطة والشفاعة لكان له تصريف فيها غير ذلك التصريف .

فى هذه المهمة تقدر الحكومة على مراجعة الأوراق والحسابات وعلى سؤال الموكلين بتوزيع المصروفات وعقد الصفقات .

بل تقدر على كشف الأقلام المأجورة لغير المصروفات السرية من خزانة الدولة ، فإن خزائن الأحزاب وخزائن الشركات تنفق الأموال الكثيرة على شراء الأقلام وتسخير الضمائر وترويج النفوذ الذى يسيطر على الحياة العامة من غير الطريق المستقيم ، وقد تستطيع الأحزاب والشركات هنا ما لا يستطاع بمصروفات الخزانة ؛ لأن مصروفات الخزانة قد تكون اليوم فى يد هيئة وقد تكون غدًا فى يد خصومها ، فهى لا تثابر على خدمة سياسية واحدة ولا تنحصر فى غرض واحد ، ولكن الشركات تثابر على خطتها وتملك السامع فى أزمنة متعاقبة ، فهى أقدر على ترويج

الأباطيل الباقية وأبلغ ضرراً من الهيئات السياسية فى استغلال الغفلة وتسميم الأفكار .

هذه مهمة حكومية يتعين القيام بها على الحكومة التى تتصدى للتطهير وتصدق النية فى اقتلاع جذور الفساد .

أما مهمة القراء من جمهرة الناس على اختلاف طبقاتهم فكل ما يطلب منهم أن يحترموا عقولهم ويضنوا بمصالحهم العامة أن تلعب بها أقلام المأجورين وتلعب بهم معها .

وسهولة المهمة هنا بمقدار سهولة التمييز عند حضرات القراء الموقرين .

عليهم أن يميزوا قليلاً ، ولا حاجة إلى تمييز كثير ، ليطهروا الكتابة من كل قلم لا يعرف غير الثناء على السلطان القائم ، ولا يعرف النقد والمذمة إلا إذا تكلم عن السلطان الزائل .

عليهم أن يميزوا قليلاً ، ولا حاجة إلى تمييز كثير ، ليطهروا الكتابة من كل قلم يكتب دائمًا ليرضى ولا يكتب مرة ليغضب ، وإن أغضبَ بكتابته أحداً فإنما يغضب الذين لا ينفعون ولا يضرون ، ليزدلف بذلك إلى القادرين على المنافع والأضرار .

عليهم أن يطهروا الكتابة من كل قلم يجرى مع التيار ولا يقف يومًا فى وجه التيار ، فما من أمة تعجز عن توفير المئات من الأقلام التى تجرى مع كل تيار ، وقد تحتاج فى وقت من الأوقات إلى قلم واحد يقف فى وجه التيار فلا تجده ، وهو ألزم لها من تلك المئات .

عليهم أن يطهروا الكتابة من الأقلام التى تطلب لأصحابها أكاليل الغار وهم لا يستحقون من الناس غير أغلال السجون ومذلة الاحتقار .

أقلام تسخرها الدول الأجنبية جواسيس على أوطانها لتفسد سياسة أوطانها وتخدم سياسة تلك الدول ، ثم تطالب الناس بشرف البطولة وهى بوصمة الخيانة وعقوبة القانون أولى ما تكون .

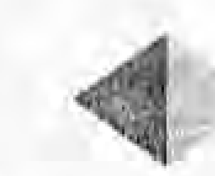
ومن التشريف لتلك الأقلام المأجورة أن يقال عنها إنها تبشر بالمذاهب الهدامة أو بما شاكلها من مذاهب الفوضى ، فإن صاحب المذهب الذى يؤمن به يعمل على المصلحة العامة كما يراها وإن أخطأ فى تقديرها .

ولكن الوصمة وصمة من يخدم الجاسوسية الأجنبية حيث اتجهت وجهتها ، فلا وفاق مع إسبانيا ولا مع تركيا ولا مع الصين الوطنية ولا مع الأمم التى تحاربها تلك الجاسوسية الأجنبية ، وقد يصعب تمييز الخيانة حين تكون الحملة منصبّة على الدول الكبرى ؛ لأنها حملة تتلبس بلباس الغيرة الوطنية وتمضى فى طريقها . . أما الجاسوسية فهى الحملة على كل عدو للدولة التى تنشر شباك الجاسوسية ، وإن لم يكونوا أعداء للمصريين فى القضية الوطنية ، وهى الحملة على كل دولة ما عدا الدولة التى تشترى الأقلام لخدمة مآربها وتسخير الوطنية المصرية لغاياتها .

ونجاة الخائن من جريمة إجحاف معيب ، ولكن الإجحاف الذى لا يدانيه إجحاف أن يخرج الخائن متوجًا بأكاليل الغار مزفوفًا بأناشيد الأبطال .

وكلما كان المعمول الأكبر فى تطهير الكتابة على التمييز والإدراك صغرت تبعة الحكومة وكبرت تبعة الأمة ، فلا يجلس أحد فى مقعده ويطلب من ولاة الأمر أن يقدموا له التطهير لقمة سائغة بين شدقيه ، ولا تفعلن كما فعل بنو إسرائيل يوم قالوا لموسى عليه السلام : ﴿ فَاذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ (٢٤) ﴾ .

كلا! إن هذا القعود لا يجدى فى تطهير الكتابة إن كانت له جدوى فى تطهير كائنًا ما كان ، وإنما الجدوى التى لا جدوى مثلها فى تطهير الكتابة أن نطهرها بالتمييز السريع والعقول اليقظى ، ويومئذ لا يهمنا كثيرًا ما تصنعه الحكومات وما يصنعه الكتاب وما يصنعه المغرضون الذين يلجئون القانون والرأى العام إلى التطهير .



أزمة التعليم

كان التلميذ ينجح فى امتحان الشهادة الابتدائية فيضمن على الأثر وظيفة فى دواوين الحكومة . .

وكانت الموسيقى العسكرية تحيى التلميذ المنقول من سنة إلى سنة ويشهد تسليمه شهادة النقل حفل من كبار الموظفين والأعيان . .

وكان التلميذ يقبل فى السنة الابتدائية بعد العاشرة من عمره . .

وكانت الأماكن فى المدارس خالية مع كل هذه الرغبات ؛ لأن الناس كانوا لا يفرقون بين السخرة والتعليم . .

ولم يكن ذلك كله فى زمن بعيد . .

بل كان معروفًا معهودًا فى جهات كثيرة من البلاد المصرية قبيل القرن العشرين ببضع سنوات . .

واليوم يتقيد القبول فى المدارس المختلفة بالسن ودرجات النجاح ومادة العلم المطلوب ، ولا يضمن المتخرج فى أعلى المدارس وظيفة فى دواوين الحكومة .

ومع هذا تزدحم الأماكن فى كل مدرسة ، ويشتد الطلب عليها ، ولا يزال المطلوب من الأماكن فى جميع المدارس أكثر من الموجود .

أتسمى هذه أزمة؟

نعم تسمى أزمة إذا نظرنا إلى الحاضر والمستقبل ، ولكننا إذا نظرنا إلى الماضى غير البعيد فهى فرج قريب . .

على أننا لا نريد أن ننظر إلى الماضى إذا كان النظر يقنعنا بالحاضر ويحول بيننا وبين إطلاق الأمل إلى أبعد الحدود . .

فلننظر إلى المستقبل!

بل ننظر إلى أبعد مستقبل يمتد إليه البصر ، فنرى أن أزمة الأماكن فى المدارس إنما هى فى الحقيقة «أزيمة» صغيرة إلى جانب الأزمة الكبيرة التى يجب علينا أن ننظر إليها من الآن : وهى أزمة الأماكن فى المجتمع المصرى لجميع هؤلاء المتعلمين . .

هذه أزمة يخافها كثير من المتشائمين الذين يخافون الحياة ولا يقدمون عليها بثقة الحى الذى يحقق له أن يعيش ، ويعلم على ثقة أنه سيعيش .

يخافها هؤلاء الخائفون ؛ لأنهم يتساءلون : أين يذهب جميع هؤلاء المتعلمين بعد انتهاء الدراسة؟ ألا يخشى يومئذ من أزمة عاطلين؟ . . ألا يتعرض المجتمع لخطر الثورة كلما تكاثر فيه الشبان الذين يطمحون إلى المجد والمكانة ، أو يطلبون الرزق والعمل ، ثم لا يجدون أمامهم أعمالاً فى المجتمع المصرى . . تستوعب هذا العدد الكبير؟

سؤال تستطيع أن تجيبه بنعم ، وتستطيع أن تجيبه بلا ، ويتوقف الجواب بهذه أو تلك على المجتمع الذى تتصوره بعد عشر سنين أو بعد عشرين سنة ، قياسًا على التطور الدائم الذى رأيناه ، والذى نراه وسنراه . .

فإذا كان مجتمعنا المصرى سيظل على حالة واحدة إلى الأبد «فنعم» هى الجواب الصحيح . .

وإذا كان مجتمعنا سيتطور مع الزمن - وهو يتطور فعلاً - فنحن بين أمرين : إما خطر يمكن التغلب عليه عند وجوده ، وإما لا خطر على الإطلاق .

لقد كان الشاب المصرى يحصر رجاءه كله فى الحكومة حين كان التعليم مزية محصورة فى بضع مئات أو بضعة ألوف من الشبان . .

كان الشاب المصرى يومئذ يعتقد أنه إنسان ممتاز ، فمن حقه أن يتطلع فى المجتمع المصرى إلى مكان ممتاز . .

أما اليوم ، وبعد اليوم ، فقد تغير نظر الشاب إلى مزية التعليم وتغير نظره إلى وظيفة الحكومة . .

فالتعليم قد أصبح - وسيصبح - قسطًا مشتركًا بين جميع الشبان ، فلا مزية فيه لأحد على أحد .

ووظيفة الحكومة قد أصبحت - وستصبح - عملاً لا امتياز فيه ، بل لعله أقل ربحًا ومظهرًا من أعمال كثيرة يستطيعها الشبان . .

والبركة فى الحرب العالمية الأولى ، وفى الحرب العالمية الثانية ، فإن الشاب المصرى يفتح عينيه فيرى أمامه جاهلاً يجمع الثروة التى تعد بألوف الجنيهات ، وينظر فى كل بيئة فيرى مجالاً للسعى والاجتهاد يغنيه عن أبواب الوظائف ، ولا يتوقف على أحوال الحروب ومفاجآت الحوادث الخارقة التى تحيط بهذه الحروب .

ففى جانب كل شاب يعلق الأمل على الوظيفة شبان لا يعلقون عليها أملاً ولا يزالون يبحثون عن العمل الحرّ فى مختلف ميادين الحياة . .

أعرف صاحب مكتبة يعلّم ابنه تعليمًا لا يرشحه لوظيفة من وظائف الحكومة ، ولكنه يرشحه أحسن ترشيح للعمل فى تجارة أبيه .

وأعرف تاجرًا يعلم أبناءه تعليمًا لا يفتح لهم بابًا من أبواب الدواوين . ولكنه يفتح لهم كل باب من أبواب التجارة ومشروعات الاقتصاد . .

وأعرف كثيرين من الشبان كانوا فى وظائف الحكومة ، وكانوا موعودين بالترقى السريع فيها ، فتركوها غير آسفين وأقبلوا على الشركات أو على المرافق الفردية التى يحسنونها ، ولم يندموا على ما فعلوه ، بل كان إقدامهم هذا مشجعًا لغيرهم من طلاب الحرية والكفاح . .

ومن اليوم إلى عشر سنين أو عشرين سنة مقبلة ، سيتم كثير من وجوه الإصلاح التى تتطلب جهود الألوف من الشبان ، ثم لا تزال تتطلب المزيد .

أرض تستصلح للزراعة .

مشروع كهرباء ، أو مشروعات عدة للكهرباء ، لا تضيق بمن يقصدها من دارسى الهندسة والصناعة .

مصارف وشركات ، ومكاتب وساطة داخلية وخارجية تتسع لطلب الرزق والشراء ولا تكلف طلابها شيئًا من العنت الذى يتكلفونه وهم يطرقون أبواب الدواوين .

أميون يذهبون ويخلفهم قراء ينشدون المعرفة والاطلاع من الصحف والمؤلفات وسائر المطبوعات . .

والمعلمون يزدادون ، وهذه المرافق تزداد ، ويرجى أن تكون الزيادة هنا مكافئة للزيادة هناك ، وأن يقترن التطور فى الأخلاق والنظر إلى قيم الأمور بكل تطور يجرى فى مطالب العيش وتكاليف الحياة .

وإذا لم يكن هذا فماذا؟

أتكون أزمة؟ أيكون خطر؟

فلتكن أزمة ، وليكن خطر ، فإنما خلقت الأزمات لمن يفرجونها ، وخلقت الأخطار لمن يكافحونها ، وعلى الجيل المقبل أن يضطلع بأزماته وأخطاره ، ويخرج منها أصلح وأقوى مما كان ، ما دام صالحًا للبقاء قويًا على احتمال الصدمات . .

فإذا سئلنا عن شعار نتخذه لسياسة التعليم فالشعار الوحيد الذى لا نتردد فيه : هو علّموا وعلّموا وعلّموا . . علموا كل شىء ، وعلموا كل إنسان ، واتركوا الأزمات لقوم متعلمين فذلك خير من أن تتركوها لقوم جهلاء!

والكلمة التى نلقيها فى آذان المتعلمين بعد ذلك هى : إن الأزمة الحقيقية اليوم هى أزمة العلم للعلم ، هى أزمة العلم الذى يتعلمه الإنسان لنفسه ولا يكون تعليم المدرسة بالنظر إليه إلا ضربًا من التمهيد والتوجيه . .

وستبقى أزمة العلم للعلم باقية ، ما دام العلم عندنا علم مظاهر وألقاب ، وعلم مراسم وأشكال . .

وعساه لا يدوم على هذه الحال . .!

العلم فيضان
ولابد أن نسبقه بإقامة جسور

اتفق علماء التربية فى العصر الحديث على أن تعميم التعليم واجب .

واتفقوا كذلك على أن تعميم التعليم من نوع واحد أمر لا تصلح عليه أمة من الأمم ، ولا تحتاج إليه ، ولا يتأتى تحقيقه إذا أريد .

وإذا أريد وتأتى تحقيقه فهو ضار شديد الضرر ، ولا خير فيه على الإطلاق للأمة فى جملتها ولا لآحادها متفرقين .

لأن أبناء الأمة يختلفون فى المطالب والرغبات ، كما يختلفون فى الملكات والأعمال ، فمنهم من يتعلم ليشتغل بالصناعة ، ومنهم من يتعلم ليشتغل بالزراعة ، ومنهم من يتعلم ليشتغل بالتجارة ، ومنهم المستعدون للفنون والمستعدون للتوسع فى العلوم ، وغير ذلك من ضروب الاستعداد .

والذين يشتغلون بالصناعة أو الزراعة أو التجارة يشتغلون بذلك على درجات لا على درجة واحدة ، حسب اختلاف الطاقة أو اختلاف الحاجة أو اختلاف طبيعة الإقليم الذى يعيشون فيه .

فهناك تعليم يمكن تصميمه .

وهناك تعليم لا يمكن تعميمه ولا يطلب فيه التعميم .

ما الفرق إذن بين التعليمين؟

الفرق بينهما أن التعليم الذى يجب تعميمه لا اختلاف فيه بين طفل وطفل فى الاستعداد .

فمهما يكن نصيب الطفل من الذكاء أو قلة الذكاء ، ومهما يكن مستقبله من الاتجاه إلى الصناعة أو الاتجاه إلى الفلسفة والعلوم النظرية ، فلا غنى له عن نصيب من القراءة والكتابة ونصيب من مبادئ الحساب والجغرافيا وما إليها .

كل طفل بين السابعة والعاشرة ، أو ما بعد العاشرة بقليل ، يساوى غيره من الأطفال فى الحاجة إلى هذا التعليم العام .

ثم يبدأ الاختلاف بين الأطفال حين يتجاوزون الثانية عشرة ، فلا يتعملون على نسق واحد ولا يتساون فى الملكة ولا فى المستقبل الذى يتطلعون إليه .

ما هى الوسيلة للتفرقة بينهم على حسب هذا الاختلاف؟

هل نفرق بينهم بمقدار ما يستطيعونه من المصروفات المدرسية؟ هل نفرق بينهم بما عندهم من المال؟

كلا ؛ لأنها تفرقة لا تعرفها الديمقراطية ولا تسيغها ، بل لا تعرفها التربية الصحيحة ولا السياسة الرشيدة .

وإنما تسيغ الديمقراطية والتربية أن نفرق بينهم على حسب الاستعداد والمزية العقلية .

من ظهر من درجاته المدرسية أنه مستعد للتفوق فى العلوم فالواجب على الدولة أن تمكنه من التوسع فيها ، مهما يكن حظه من الثروة أو قلة الثروة .

ومن ظهر من درجاته المدرسية أنه مستعد لغير هذا السلك من التعليم وجب أن يتحول إليه ، وأن يكون تعليمه الفنى على نفقة الدولة إذا كان من الفقراء .

أما إذا كان أبوه غنيًا قادرًا على مصروفاته فى مدارس التعليم على اختلافها فما هى المصلحة فى إعفائه؟ ولماذا نحمل الفقير ضريبة الإنفاق عليه؟

إنها مزاحمة لأبناء الفقراء فى حق المجانية ، ومساواة للأغنياء بالفقراء ونحن نطلب للفقراء مساواة الأغنياء .

التعليم ليس احتكارًا !

وللمسألة بعد هذا وجه آخر أحق بالاعتبار من كل وجه يتعلق بالمجانية والمصروفات .

المسألة الكبرى هى أن التعليم مهمة قومية ولا يصح أن يكون حكرًا للسلطة فى جميع مراحله ودرجاته .

فإذا كان التعليم بالمجان فى جميع المراحل والدرجات ، فمعنى ذلك أنه حكر للحكومة وحدها ، وأن مجاله مغلق فى وجه العمل الحر والجماعات القومية . . وليس هذا من مصلحة الثقافة ولا من مصلحة الحرية الفكرية فى شىء .

إن التعليم الثانوى الحر مثلاً لن ينشط ولن يتقدم مع تعميم المجانية فى المدارس الثانوية للقادرين وغير القادرين ، وللمستعدين له وغير المستعدين .

ومن الجائز أن الدولة تعطى أصحاب المدارس إعانة مالية تعوضهم عن تكاليفهم وتغنيهم عن مصروفات التلاميذ .

ولكننا بهذا نعمل فى الحقيقة على «تصفية» المدارس الموجودة ونمد الطريق على من يفكرون فى إنشاء المدارس الجديدة ، ولن يطول أمد هذه التصفية حتى ينحصر التعليم كله فى «الحكر الحكومى» ، ويقف التطور فى هذه المهمة القومية عند حد يتراجع عنه ولا يتقدم عليه .

والأولى فى تقديرنا أن نوفق بين إعانة الحكومة للمدارس الحرة وبين استقلال هذه المدارس فى تطورها ، فنقصر الإعانة على أبناء الفقراء الذين يتعلمون فيها بالمجان ، وندع الأغنياء وواجبهم فى تعليم أبنائهم وقدرتهم على إعفاء الدولة من هذا العبء المشترك بين الفقراء والأغنياء .

مهمة قومية . .

والرأى الذى أجملته فى هذا المقال هو الرأى الذى أخذت به فى كل فرصة أتيحت فى خلال أعمالى النيابية وأعمالى الكتابية .

فهو الرأى الذى أخذت به عند بحث القوانين التعليمية فى لجان مجلس الشيوخ ومن قبله لجان مجلس النواب .

وهو الرأى الذى فصلته فى الصحف غير مرة ، وآخرها مقالى بـ«المصور» فى الحادى عشر من شهر نوفمبر الماضى ، حيث أقول عن تنويع التعليم : «إن أبناء الأمة لم يخلقوا جميعًا للتلمذة فى المدارس التى نسميها بالمدارس النظرية والمدارس العلمية ، ولم يخلقوا جميعًا لابتداء التعليم الذى نهايته الجامعة أو المدرسة العالية أو حتى المدرسة الثانوية ، فلابد للبلاد من صنّاعولا بد لها من زراع ، ولابدّ لها من

مشتغلين بالبيع والشراء ، ومن العبث أن نتكلم عن تدبير المستقبل لأبناء الأمة المصرية كأنهم كلهم تلاميذ نظريون أو علميون» .

وختمت ذلك المقال سائلاً : «هل يغنينا فى ارتقاب ذلك اليوم وزير المعارف؟ . . بل هى تغنينا الحكومة وما فيها من الوزارات والدواوين؟ . . كلا ؛ لأن الأمة التى تتمنى على وزير واحد ؛ أو وزارة واحدة ، أو عدة وزارات ، تتمنى المستحيل» .

وهذه هى المهمة القومية التى نعنى بها اليوم ، وقد عنينا بها على الدوام .

يجب أن يعمم التعليم حيث يتساوى الاستعداد .

يجب أن تفتح الأبواب للفقراء المستعدين للعلوم العالية .

يجب أن نفتح للتعليم الحر أبواب التطور والارتقاء .

يجب أن نتخذ الحيطة لاتساع الفصول وتدبير الكفاية من المعلمين .

هذه هى الواجبات التى لا محيد عنها ولا اختلاف عليها .

وزميلنا الدكتور طه حسين يقول حين سألوه عن هذه الحيطة : «إن الجهل حريق وإن الحريق يعجلنا عن كل احتياط» .

ونحن نقول إن كلام الدكتور هنا هو كلام الأديب الذى يعتمد على بلاغة التشبيه .

ولكن بلاغة التشبيه تعطينا الشىء ونقيضه فى لحظة واحدة ، وفى وسعنا أن نمضى مع التشبيهات فنقول : إن العلم فيضان ولا سلامة مع الفيضان إن لم نسبقه بإقامة الجسور وبناء القناطر وشق الترع وتوزيع المناوبات . وقد كان النيل نفسه خطرًا على مصر حينما استقبلت فيضانه بغير الحيطة اللازمة فى عصرنا هذا وفى العصور الخالية ، وهى بنت النيل كما قيل بحق فى جميع العصور!

وتشبيه الجهل بالحريق لا يعلو فى طبقة البلاغة على تشبيه العلم بالفيضان .



الصّحافة والجُنون

رفع صاحبى نظره عن الصحيفة وهو يبتسم ، ثم ناولنى الصحيفة وأشار إلى موضوع فيها قائلاً :

- هل قرأت هذا؟

فقرأت ما أشار إليه فإذا هو خبر من واشنطن خلاصته أن أطباء الأمراض العقلية فى مستشفى القديسة «اليصابات» نجحوا فى علاج الجنون بتدريب المجانين على صناعة الصحافة ، وأنهم أنشأوا فى المستشفى صحيفة عهدوا فى تحريرها وإدارتها إلى مائة وخمسة وسبعين مجنونًا فأخذوا يشفون من مرضهم واحدًا بعد واحد ، وثبت للأطباء أن الصحافة دواء صالح لهذا الداء : داء الجنون .

والتفت إلىّ صاحبى منتظرًا متسائلاً :

- ما رأيك؟

- قلت : معقول؟

قال : لا أفهم ما تعنى . . ما هو هذا المعقول؟

قلت : إن علاج الجنون بالصحافة فى اعتقادى أمر لا غرابة فيه ، ولكن الذى أستغربه هو : كيف خطرت هذه الفكرة لطبيب المستشفى أو أطبائه؟ ولماذا اتجهت أذهانهم إلى صناعة الصحافة ودن غيرها لعلاج المصابين بعقولهم ، فليس هذا بالخاطر الذى يخطر على بال الطبيب بغير مقدمات تدعوه إليه!

قال صاحبى : لعلهم يعتقدن أن الصحافة صنعة مجانين .

قلت : لو اعتقدوا ذلك فى أمريكا خاصة لما أخطأوا ، فإنك كثيرًا ما تلمس دلائل الجنون الصارخ فى الصحف التى تنشر على الناس خارج المستشفيات . فإذا عهدوا بهذه

الصناعة إلى نزلاء المستشفيات فهى بضاعة ردت إلى أصحابها وإدارة حصرت فى مكانها!

على أنهم لا يخطئون كثيرًا إذا عمّموا الحكم على الصناعة كلها ولم يقصروه على الصحافة الأمريكية دون غيرها . فليس من البعيد أن الصحافة تحتاج إلى شىء من الجنون فى جميع الأمم ، وأن الإنسان لا يملك عقله كله وهو يقبل على هذه الصناعة .

سواء شقى بها أو سعد . . فالسعداء فيها ولا ريب أجن من الأشقياء .

قال لى : أيملك عقله رجل يتجرد عن شئونه ليشتغل بشئون الناس؟ أيملك عقله رجل يخيل إليه أنه يشرف على الكون ويصلح أخطاء العالمين؟ أيملك عقله رجل يشبع جنون الفضول فى نفوس الجماهير ويزودها أبدًا بما يلبى هذا الفضول ويرضى هذا الجنون . .؟ إن لم يكن هؤلاء مجانين فقل على الأقل إنهم أنصاف مجانين ، وإن نزلاء المستشفى يجدون فى هذه الصناعة برزخًا بين الجنون والعقل ينتقلون عليه من الجنون المطبق إلى ضرب من الجنون «المعقول»!

قال : فالصحافة إذن هى الجنون المعقول !

قلت : لك أن تقول هذا فلا تخرج من عداد العقلاء ، ولك أن تقول غير هذا وتبقى أيضًا فى عداد العقلاء .

قال : وما غير هذا؟

قلت : غير هذا هو الذى أظن أن الأطباء قصدوه حين فكروا فى اتخاذ الصحافة علاجًا لنزلاء مستشفاهم . فإن فى الصحافة عناصر كثيرة من تلك العناصر التى يداوى بها مرضى العقول ، وأولها الثرثرة والتنفيس عن الضمير المكظوم .

فمن المعلوم أن «الكبت» سبب من أقوى أسباب الجنون : ينطوى الإنسان على نفسه ويطيل كتمان حزنه ويعيد ويبدئ فى هواجسه وهمومه ، فتفعل فيه هذه الآلام المكبوتة فعل السمّ القاتل ، ويخالط فى عقله لا محالة ما لم يسترح من محنته بالنفث والشكاية ، أو بالتعبير عنها على وجه من الوجوه .

هنا تسعفه الصحافة على الرغم منه ؛ لأنها لا تدع فى نفسه ذخيرة مخزونة يبيت عليها وتضطره إلى تصريف ما عنده حتى يقول على غير وعى منه كل ما يريد ، بل يبحث أحيانًا عما يقول فإذا هو يقول ما لا يريد .

وهناك عنصر آخر من عناصر الصحافة يساعد على علاج الجنون : وهو الشعور بالرقابة والتنبه إلى الجمهور .

فلا يخفى أن المجنون الذى يخرج عاريًا إلى الطريق إنما يفعل ذلك ؛ لأنه فقد الإحساس بوجود الناس .

وكذلك تنشأ عادات الجنون غالبًا من فقدان هذا الإحساس على نحو من الأنحاء فإذا أخذ المجنون فى التنبه إلى جمهور يتعقبه ويتابع كلامه فهذا فى الحقيقة هو بدء الشفاء ، وهذا هو أول عمل الصحافة فى تنبيه المجانين إلى وجود الرقباء والقراء .

فلا عجب أن تكون الصحافة علاجًا للجنون .

قال صاحبى : نعم لا عجب وقد يكون «المصل» الشافى من جرثومة الداء .

والحق أن خبر «المستشفى الأمريكى» جدير بعناية كل طبيب وكل مشتغل بالمسائل النفسية ؛ لأنه على ما فيه من دواعى المزاح جد لا شك فيه .

وأحسب أن تجاربنا الصحفية فى مصر تؤيد هذا الكشف الطريف الذى اهتدى إليه أطباء «القديسة اليصابات» .

فإننى واحد من الصحفيين الذين طال اشتغالهم بالصحافة لا أذكر زميلاً واحدًا انتقل من مكاتب الصحف إلى مستشفى المجاذيب ، وأذكر على نقيض ذلك رجلاً كان فى مستشفى المجاذيب فانتقل إلى مكاتب الصحافة وزاول فيها أعمالاً كثيرة منها التحرير والإدارة والإشراف على المطبعة ، فكان مثلاً فى الاجتهاد والتوفيق .

وأذكر من تجاربى فى الصحافة ما يشهد بفراسة الأطباء الذين اختاروها لجذب المجانين إلى العمل النافع .

فإن فيها لجاذبًا قويًا لكثير من المجانين والمخبولين ، وقلّما مضى أسبوع فى أيام عملى بالصحافة اليومية لم أتلق فيه خطابًا من مجنون يعرض علىّ فيه بعض المقترحات أو يشير على ببعض الموضوعات .

وأعجب ما تلقيت من ذلك ولا أزال أتلقاه أن أحدهم تصدى لإصلاح الكون كله وأوحى إليه أننى مطالب بكتابة مقالات ثلاث أبشر فيها برسالته وإلا حلّت علىّ لعنة الله وبطلت مهمة الإصلاح ، وأنا المسئول!!

قلت له : أأنت نبى؟

قال : أكثر من نبى . أنا ملهم الأنبياء .

قلت : ولكن إذا كانت رسالتك كلها تتوقف على مقالات ثلاث أكتبها فأنا أقوى منك وأجدر بالنبوة ، وأشهد أمامك أننى لست من الأنبياء ولا من الأولياء .

فلم يقنعه كلامى وما زاد على أن قال : إنما هى أسباب . إنما هى أسباب . . .

وحدث مرة أننى كنت أعمل فى الصحيفة التى أزامل فيها طليق المستشفى الذى أشرت إليه ، فلم أدر ذات يوم إلا ومجنون شارد العينين يهجم على مكتبى وهو يصيح :

- اكتبْ عندك . لقد منعونى من دخول الديوان .

فسألته : أى ديوان؟

قال : ديوان رياسة الوزارة .

قلت : ومن تكون أنت؟

قال : ألا تعلم ؟ أنا صاحب الدولة رئيس الوزراء .

قلت فى ذات نفسى : لا يفل الحديد إلا الحديد ، وبالغت فى الاعتذار إليه وأنا أدعو بالفراش ليقوده إلى مكتب ذلك الزميل ، وأرجوه أن يعفينى من كتابة الخبر ؛ لأن مقامى فى الصحيفة لا يسمح لى بالتعرض لهذه الأخبار الجسام ، وإنما هى من اختصاص المحرر الذى أرسله إليه .

ولم تنقض خمس دقائق حتى كانت الصحيفة من أعلاها إلى أدناها تعجّ بصوتين متعاليين لا يفهم أحد ما يقولان : صوت صاحب الدولة المطرود من ديوانه ، وصوت زميلنا المطرود ـ لحسن حظه وحظى ـ من مستشفى المجاذيب !!

إنها لفكرة عبقرية تلك الفكرة التى أوحت إلى أطباء واشنطن أن يستغلوا جاذب الصحافة فى علاج المجاذيب . وأكبر الظن أنهم وقعوا عليها ؛ لأنهم يفهمون جيداً ما هو المجذوب! يفهمونه بمشاركة فى شىء من الأشياء ، لا بمجرد العلم والتجريب!

الجَيْش وقائده

لا نعتقد أن فاروقًا كان يعقل أن يضع لنفسه سياسة يحمى بها عرشه ويوطد عليها دعائم ملكه ، ولكننى أرجح أنه تلقى من أبيه وصية مكتوبة أو محفوظة تلخص له قواعد السياسة التى يعتمد عليها لحماية العرش وتوطيد دعائم الملك ، ومنها الاحتفاظ بولاء الجيش وولاء الأزهر ، وقد كان أبوه يحاول الاحتفاظ بولائهما غاية ما وسعه ، ولم يكن وسعه بالقليل .

هذه السياسة ، ولا شك ، أصحّ سياسة يوصى بها الملك من يخلفه على عرشه ، فليس أنفع للعروش من ولاء القوة والعقيدة ، وهما متمثلتان فى رجال الجيش ورجال الدين .

ولكنها منفعة لا تتأتى إلى للملك النافع ، فإن كان ملكًا غير نافع فأخطر الخطر عليه من حيث يقدر الحماية والأمان .

ولهذا كنت أقول وأكرر القول لصحبى فى السنوات الأخيرة على الخصوص : إذا خلع فاروق ، فلن يتم خلعه بمعزل عن الجيش أو الأزهر ، وقد يخلعانه متفقين .

إن الفساد يفسد على نفسه كما يفسد على غيره ، ولن يكون الملك فاسدًا حيث تصلح سياسته لكسب الأنصار والاحتفاظ بولاء أنصاره ، فإذا فاته أن يكسب الأنصار المحافظين على ولائه فلا حماية له ولا لعرشه من أحد ، وجاءته الرزايا من وجوه المطالب كما قال الشاعر الحكيم .

كل ما فهمه فاروق من الاحتفاظ بولاء الجيش وولاء الأزهر أن يفرض على كل منهما أعوانًا وأذنابًا يخدمونه ويخدمون مصالحهم فى وقت واحد ، ووقع فى خلده

أنهم يخشونه لا محالة ما دامت مصلحتهم مقرونة بمصلحته وما دامت مناصبهم موقوفة على مشيئته ، فما زال على هذا الجهل حتى انتهى الأمر إلى موقف لا لَبس فيه بينه وبين جيشه : إن هؤلاء الخدم الذين فرضهم على الجيش قد أصبحوا لازمين له لحمايته هو من الجيش ، ولو وقف الأمر عند هذا لكان الخطب أعظم من أن يستدرك ولكنه كان أخطر وأفدح من ذلك بكثير : كان هؤلاء الخدم يحتاجون إلى من يحميهم هم من الجيش أيضًا ولم يكن لهم تعويل على غير مرجع واحد ، فمن هو هذا المرجع؟

فاروق!

لقد كانت السياسة الرشيدة أن يحتفظ الملك بولاء الجيش ؛ لأن الأمة كلها تدين له بالولاء وتحميه بكل قوة وفي طليعتها القوة العسكرية .

فما زال به الجهل حتى أصبح أذنابه وأعوانه حمى له من الجيش ، وهم أعجز من أن يحموا أنفسهم ، لو لم يعتمدوا عليه . . !

وصل فاروق إلى هذا الموقف قبل حرب فلسطين ، فلما تكشفت تلك الحرب عن فضائح السلاح «لم يبق في الجيش المصرى ضابط ، ولا جندى يضمر الولاء للملك المجرم الذى بلغت به الضعة ، والعياذ بالله ، أن يتجر بأرواح جنده وهم فى ساحة القتال» ، وشملت الريبة كل عام فى القوى العسكرية من المقربين إليه والمقصيين عنه على السواء ، وغاية ما بينهما من الاختلاف أن أذنابه المقربين كانوا ينظرون إلى منافعهم ويخشون على مراكزهم ، ويحسبون حساب العقاب ، ولا يعرفون سبيلاً إلى المخرج من المأزق الذى انحصروا فيه . . فيودون لو بقى فاروق حماية لهم ، وهم على هذا متوجسون غير مطمئنين إليه .

ولقد وضح منذ سنوات أن دوام فاروق على العرش أمر مشكوك فيه ، ولكنه كان شكًا يقترن ببعض الأمل فى الصلاح وبعض الحيرة فى المصير ، ثم أخذ هذا الأمل ينقطع شيئًا فشيئًا وأصبح السخط فى القلوب غالبًا على كل حيرة فى العقول ، حتى إذا كانت الأسابيع الأخيرة من عهد المشئوم جرى ذكر الكوارث التى تتعاقب على الأمة فى مجلس يضم أكثر من عشرين مصريًا بين أديب وصحفى وأستاذ

وطالب، فقال قائل: وما العمل؟ .. قلت: إنها الثورة لا محيص لنا منها، وليكن ما يكون! .. والحمد لله .. جاءت الثورة ولم يمض شهران.

وجاءت سليمة لم يسفك فيها دم ولم يضطرب فيها حبل الأمور، وقد كان الخلاص من عهد فاروق ضرورة لا تستكثر عليها أن تقدم الأمة فى سبيلها على خسارة فى الأرواح والأموال، واضطراب الأمور شهورًا أو أكثر من شهور، فلما تكفل الجيش للأمة بالثورة التى كانت مطلوبة منها عوفيت من جرائرها وأهوالها وانتظمت الأمور فى سياقها وانجلى ملك مكروه من عرشه بأيسر من جلاء عمدة فى قرية صغيرة، ينصره أناس ويخذله آخرون.

وبحق أعلن الجيشُ أنه يحارب فساد فاروق، ولا يقصر حربه على شخص فاروق.

وبحق أعلن كذلك أنه فساد فى نظام الإقطاع كله، فلا يتأتى القضاء عليه إذا انقضى فاروق وترك وراءه ألوفًا من الفواريق الصغار.

وقبل أن يسأل السائل: وما للجيوش ولهذه الشئون؟ عليه أن يسأل: كيف كان الخلاص لو لم تخلصنا حركة الجيش من فاروق؟

إن فاروقًا قد نزل عن العرش وهو فى الثانية والثلاثين من عمره، فلو أنه بقى على العرش إلى نهاية أجله فلا يعلم إلا الله كم سنة تتعاقب على مصر وهى تنحدر من هاوية إلى هاوية، وتتقهقر من نكسة إلى نكسة، وتتهافت من خراب على خراب، وتتلطخ بوصمة بعد وصمة من وصمات ذلك الفساد الذى جعلها مضغة فى أفواه العالمين، وأسقط الثقة بها فى حساب العروض والأعراض.

أما إذا قدر له أن يخلع قبل نهاية أجله، فمن المستبعد جدًا أن يتفق ملوك الإقطاع الصغار على خلع ملك الإقطاع الكبيرة، وإنما يجىء خلعه بقوة أجنبية، تعصف باستقلال البلد أو بثورة شيوعية تعصف بكل خير فيه وتسلمه إلى الفوضى التى لا يدرى أحد متى تثوب إلى قرار.

فإذا كانت ثورة الجيش قد عصمت مصر من إحدى هذه العواقب وكلها شر لا خير، فمن حقه، بل من واجبه، أن يدفع غائلة النكسة عن هذا الوطن فلا يرجع

إلى الهاوية التى لم يكد يخرج منها ولن تؤمن هذه النكسة مع بقاء نظام الإقطاع على شره الذى عهدناه ، ولو عقل الإقطاعيون لسبقوا غيرهم إلى حمد الله على هذه النتيجة ، فإنها حماية لهم فى آخر المطاف .

ومن التوفيقات الإلهية أن يتولى قيادة الجيش فى هذه الثورة رجل من أصلح القادة لحرب الإقطاع ، رجل لو قيل فيه إنه محصن الضمير «بمصل نفسانى» مضاد لآفات الإقطاع لما اختلف تعبير المجاز وتعبير الحقيقة فى وصفه ، فإن آفات الإقطاع جميعًا تتلخص فى الولع بالمظاهر والاستكثار من جمع المال بغير حاجة إليه ، وكل من عرفوا ذلك القائد عن كثب ، يعرفون عنه طبيعة النفور من المظاهر والميل إلى الاعتكاف والزهد فى المال .

ومن التوفيقات الإلهية أيضًا أن يبتلى جشع فاروق بقناعة ذلك القائد الملهم وأن يدخر القدر لثورة الجيش فى حرب الإقطاع رجلاً من أصلح الناس أن يكون قدوة لمن يحاربون الإقطاع ، ويعتصمون بنزاهة اليد والضمير من آفات الإقطاعيين وفتن الإقطاع .

ولم يكن كافيًا لتمام العمل التاريخى الذى لا يتكرر كل يوم أو كل جيل أن يزول فاروق ويبقى بعده ألف فاروق أو أكثر من ألف فاروق فليست نهاية فاروق هى نهاية الحركة ، ولكنها فاتحة عهد لابد أن تستقر على أساس وطيد .

وليس المقصود بهذا أن عمل السياسة فى مصر قد بطل ، وأن القوة العسكرية مسئولة وحدها بعد اليوم عن تدبير معضلات السياسة والاجتماع والاقتصاد ، وسائر ما ينتظم فى جملة مهام الإصلاح .

إن كاتب هذه السطور آخر من يرى هذا الرأى أو يقول بهذا القول ، وإنه لقول لا يقول به فيما نعتقد إلا متملق جاهل ، والمتملق الجاهل يسىء إلى من يتملقه من حيث يحسب أنه يثنى عليه .

فالعلم بالفنون العسكرية فى هذا العصر أوسع من أن يحيط به رجل واحد ؛ لأنه معرفة تتناول أسلحة الجو والبحر والبر وأبواب العلم الطبيعى والرياضى التى تدخل من قريب أو بعيد فى هذه الفنون ، وتحتاج مع هذا إلى الخبرة بالأطوار النفسية

وأساليب الدعوة والاستطلاع ، لا يحيط بها قائد فرد ولا يستغنى فيها على أية حال عن مشورة الخبراء ممن يعلمون مثل علمه أو ينفردون بعلم لم يطلع عليه .

فليست القيادة العسكرية من السهولة بحيث ينهض بها قائد واحد ، وينهض بغيرها من المهام الكبرى فى وقت واحد .

وليس هذا فيما نرى هو المطلوب فى مرحلة الإصلاح ، فما هو المطلوب فى هذه المرحلة بالإيجاز؟

إننا نعلم المطلوب إذا علمنا المحذور الذى اتقيناه ولا نزال نتقيه .

وهذا المحذور هو شعور الموظف الفساد بحماية الفساد الأكبر له .

إنه يخالف الشرع والعرف والحياء ولا يبالى العاقبة ؛ لأنه يخدم بالمخالفة سيداً يغريه بها ويكافئه عليها . فإذا زال هذا السيد وزالت هذه الحماية فقد زال المحذور .

والذى نرجوه من حراسة الجيش لحركة الإصلاح أن يؤمن كل عامل بزوال حماية الفساد وقيام حماية فى مكانها ، تؤيد الصالح المصلح وتملأ سريرته بالطمأنينة إلى النجاح والتوفيق فيما يتوفر عليه ويصمد له من الخدمة العامة والجهد الشريف .

كانت حماية المفسدين أس الفساد .

فإذا زالت هذه الحماية المفسدة وقامت فى مقامها الثقة بحماية العمل النافع والعاملين النافعين ، فذلك هو أس الصلاح والإصلاح .

ملكان ومرضان

نزل طلال ملك الأردن عن عرشه لمرض اصابه ، وقيل عن هذا المرض إنه هو داء «الفصام» الذى يعرفه الأطبا النفسانيون فى أوربا وأمريكا بأسماء متعددة منها الشيزوفرانيا Schizophrenia و Dementia praecax أى الخرف المبكر .

واسم «الشيزوفرانيا» من وضع الطبيب السويسرى الدكتور أوجين بلولر "Eugen Bleuler" الذى عاش إلى سنة الحرب العالمية الثانية ، ودرس هذا المرض دراسة خاصة دعته إلى تغيير اسمه فى سنة ١٩١١ وتابعه على هذا التغيير طائفة من الأطباء الأمريكيين على الخصوص .

وأعراض هذا المرض عند «بلولر» هى فقدان التجاوب العاطفى بين المريض ومن حوله وما حوله ، والاستسلام أحيانًا والتصلب أحيانًا أخرى ، وبدوات التفكير التى تخالف القياس المنطقى ، والوساوس التى تعاود صاحبه كلما صدمته الوقائع أو لغير سبب ظاهر فى كثير من الأوقات .

وينطوى هذا المرض على أنواع كثيرة ، منها الخرف البسيط Dementia Simplex والأفانين الشاذة Catatonia وأوهام الخيلاء Paranoid والاضمحلال Heberphrenia وقد رده فرويد كعادته إلى الأسباب الجنسية فقال إنه يرجع فى أصوله إلى شذوذ جنسى كامن ، ولكنه رأى لا يأخذ به معظم النفسانيين ، ومنهم من يلخص المرض فى نزاع داخلى دائم ينجم عن شعور بالهوان لا فكاك منه وعجز من المريض عن الثقة بكرامته بين الناس ، فلا يزال ناقمًا مما يتوهمه من علامات احتقارهم واستخفافهم ، لائذًا بالعزلة فرارًا من هذا الشعور واعتقادًا منه أنهم يطلعون على هوانه كلما نظروا إليه .

على أن الاسم القديم ـ وهو الخرف المبكر Dementia praecax ـ لا يزال هو المعول عليه في التعبيرات العلمية ، ودلالته على أنواع المرض كلها وأسبابه جميعًا أوسع وأصدق . لأن هذا الاسم يدل على الإصابة بالمرض في سن الشباب قبل بلوغ الشيخوخة ، ويدل على الأعراض جملة وهي إعياء العاطفة وفقدان الصلة بالأحوال الجديدة تشبثًا بالأحوال التي استقر عليها شعور المريض وعجز عن تبديلها ، ويدل على تداعي البنية تداعيًا يشبه أعراض الهرم وينتهي كنهايته ، إلا إذا كتب الشفاء للمريض ، ومن رأى الدكتور السويسري أن المصاب بهذا المرض قابل للشفاء .

وقبل أن يصل الملك طلال إلى القاهرة ، للعلاج في مستشفياتها لحق به ملك مصر نفسها ونزل عن العرش لأسباب غير أسباب المرض ، وهي استجابة رغبات الأمة التي أعرب عنها الجيش في بيانه .

على أن فاروقًا في رأي الكثيرين لم يسلم من مرض نفسي كمرض طلال أو من قبيله ، وقد ازداد الظن باختلاله وثوقًا على أثر الأخبار التي علمت عن أطواره المجهولة عما كان يطلع عليه خاصته ويكتمونه أو ينشرون ما يناقضه .

وقيل إن بعض الأطباء الأجانب لحظوا أعراض الاختلال على تكوينه بعد الكشف عن إصابته في حادث القصاصين ، وقيل إن عشراءه كانوا يشهدون منه على الدوام نزوات عنيفة لا تصدر عن العقلاء .

ولكننا لم نسمع قولاً قاطعًا عن تقرير الأطباء الأجانب الذين تولوا علاجه الأول في حادث القصاصين ، وأكثر الذين يقرأون الدراسات النفسية من غير الأطباء ـ ونحن منهم ـ يطبقون ما قرأوه على أخباره وأطواره فيجدون أنها تنطبق تارة على جنون القسوة Sadism وتنطبق تارة أخرى على جنون السرقة Kleptomania وتنطبق تارات على جنون الشهوة Satyriasis ولا تعوزهم الأدلة على نوع من هذه الأنواع .

ونحن على اعتقادنا أن التوصيف الطبي يساعد كثيرًا على تمييز هذه الأمراض نعلم أن مجال التقديرات الفكرية لم يزل متسعًا جدًا لغير المتخصصين في المسائل

النفسية ؛ لأن المعول الأكبر فيها على شواهد الأعمال وقرائن العادات والمألوفات .

فالمفهوم أن جنون القسوة Sadism هو نفسه نتيجة لأنواع مختلفة من الاختلال ، وليس هو العلة التى تنتج ذلك الاختلال .

ومن أنواع الاختلال هذه ما يرتبط بالنوازع الجنسية ، ومنها ما لا علاقة له بالنوازع الجنسية ولكنه ينم على النكسة Atavism التى يرتد بها صاحبها إلى قسوة كقسوة الوحشية الضارية ، ومنها ما يدور على كل مركب للنقص يدفع المصاب به إلى الخلاص منه بإظهار القوة وشغل العاطفة بما يثير ويغيظ ويبعث الدهشة أو الامتعاض .

وربما كان جنون القسوة من آفات فاروق ، ولكنه لا يغنى عن سبب آخر يرجع إليه .

أما جنون السرقة فمن شرائطه الغالبة حب الاختلاس والإخفاء ، وقد كانت آفة فاروق أقرب إلى السطو منها إلى السرقة المختلسة ، وعلة الحالتين فيما نرى أنه أضعف من أن يقاوم الإغراء كلما ألمح شيئًا يحب أن يحتجنه ويدخله فى حوزته ، وذلك مرض آخر سنعود إليه .

وأما جنون الشهوة الذى ينسب إلى «الساتير» فهو دوافع غريزة وليس مجرد مظاهرات وتمثيليات كما يفهم من أطوار فاروق فى قصص المغامرات والشهوات . إن المرض الأصيل الذى غلب على طبيعة فاروق فيما نعلم هو (توقف النمو) .

ويسمى بالإنجليزية Arrested development وتتفرع عليه حالة تسمى بحالة التشبث Fixation وقد كانت ظاهرة الأعراض على فاروق .

وتوقف النمو هذا مرض كثير الشعب متعدد المقاييس ، فقد يكون الإنسان رجلاً مستوفيًا نموه الجسدى وهو مع ذلك طفل فى نموه الاجتماعى أو العقلى ، وقد يكون ناقص النمو فى جميع هذه الوظائف بالقياس إلى إنسان آخر فى مثل سنّه وظروفه .

ومن أشد آفات هذا المرض أن يكبر الرجل ولا يزال شعوره نحو أبيه خاصة شعور الطفل نحو الأب الذى يعوله ولا يقوى على فراقه .

وقد يتخذ له بديلاً من الأب يركز حوله شعوره ويتعلق به ولا يطيق الانفصال عنه أو نسيانه والتغاضى عن ذكره ، وهذه هى حالة التشبث .

ويجوز أن يكون هذا البديل هو ضريح أبيه أو صورته أو أثرًا من آثاره التذكارية يحتفظ به الابن احتفاظًا جنونيًا لا يفسره مجرد الحب الأبوى أو الوفاء .

ومما لا شك فيه أن فاروقًا كان مصابًا بهذه الآفة على أشدها ، وكانت غرائبه كلها تدور عليها ، فقلما حدث حادث سياسى إلا ذكر فيه أباه ، وقلما تكلم عن مشروع إلا أشار فيه إلى رغبات أبيه ، وقلما عرضت مناسبة إلا ذهب فيها لزيارة ضريحه وبكى عنده أو تباكى بعد الوفاة بسنوات .

هذه الآفة من شأنها دائمًا أن تشعر صاحبها بقصوره وتلعج نفسه «بمركب النقص» الذى يدفعه إلى إظهار القوة وإظهار القسوة والشك فى كل أحد غير «محور التشبث» كأنه يتهمهم جميعًا ولا يلقى باعتماده الباطن كله على غير هذا المحور .

وهذه الآفة ، من جانب ما فيها من توقف النمو ، تقترن بدوافع كدوافع الطفولة التى تحب أن تضم كل شىء إلى حوزتها علانية أو خلسة دون أن تشعر بغرابة عملها ، وهذه هى الأعراض التى تلتبس بأعراض «الكلبتومانيا» أى جنون السرقة ، وليست هى جنون السرقة بعينه فى سائر الأعراض .

إن «التشبث» الناشئ من توقف النمو يفسر لنا قسوة فاروق كما يفسر لنا ولعه بالاستيلاء على كل ما يراه ، ويفسر لنا كذلك مظاهراته وتمثيلياته التى حسبها بعضهم من جنون الشهوة ، فما هى فى حقيقتها إلا «مركب نقص» فى طبيعة لا تشعر باستيفاء كيانها ، فهى تتخلص من ألم النقص بتلك المظاهرات والتمثيليات .

ومن المرجح أن يكون الاختلال المقترن بأمثال هذه الآفات كامنًا بالوراثة تضاف إليه الطوارئ الاجتماعية والشخصية ، فينكشف على درجات ، أو ينكشف دفعة واحدة فى بعض الأطوار .

وقد حصرت مراحل العمر التى تكشف عن الجنون الكامن فى أسنان ثلاث : سن المراهقة وهى من الحادية عشرة إلى السادسة عشرة ، وسن النضج وهى من

العشرين إلى نحو السادسة والعشرين ، وسن اليأس أو سن الحرج وهى فى الرجال بين الخامسة والأربعين والخمسين ، وقد تتأخر إلى الستين وما بعد الستين .

وقد تكون العوامل الاجتماعية والعوامل الشخصية مضاعفة للآفات الكامنة أو معجلة بظهورها واستشراء أمرها ، فإذا كان الأب هو «محور التشبث» فى نفس المريض فمن العوامل التى تضاعف هذا التشبث أن ينقطع التعاطف بينه وبين أقربائه أو يحدث منهم ما يذله ويحيره ويدفعه إلى المزيد من التعلق بذكرى أبيه ، وإذا اتفق أن الابن فقد أباه وهو قاصر ، يعلم قصوره وتذكره به الظروف ، فمن المؤكد أنه لا يتخلص من هذا الشعور بسهولة كما كان خليقًا أن يتخلص منه لو كبر ونما حتى يكون سلطان الأب مضايقًا له دافعًا به إلى التمرد عليه .

ومن المؤكد كذلك أن الإلحاح على البنية بالسهر والإجهاد والتعرض للمخاوف والمقلقات حائل دون الشفاء ، ومدد جديد للعلة ، ومعجل لظهورها قبل الأوان .

ومن كان ملكًا يصنع ما يروقه ويأبى أن يحاسب نفسه ويتعالى أن يحاسبه غيره أو يستمع إلى ثناء المتملقين وينفر من نصيحة المخلصين ، فقد أطبقت عليه البلية وامتنعت عليه سبل النجاة ، وصحت فيه قولة قالها أبو تمام ، لا تنسى فى عبرة من عبر الأيام الجسام :

قد يُنعِمُ الله بالبلوى وإن عَظُمت ويبتلى الله بعض القوم بالنعم

أعاننا الله على بلاء النعم قبل بلاء النقم ، ووقانا مزالق السراء والضراء حيث نشاء وحيث لا نشاء .



حُرِيَّةُ القَلم والرِّيشَــةِ وَالأَزْمِيـل

حرية الرأى قوة لا تقف فى طريقها قوة .

ومن الخطأ أن يقال إن حرية الرأى كانت محبوسة أو مقيدة فى عصور التاريخ القديم ، فإن الواقع أنه لم يكن هناك رأى ، فلم ينطلق الرأى لأنه غير موجود أو غير قادر على الانطلاق ، ولم تدع حاجة من الحاجات العامة إلى حبسه أو تقييده .

فلما وجد الرأى وجدت حرية الرأى على الأثر ؛ لأن السلاح نفسه ينكسر فى وجه الرأى الحر ولا يصمد لمقاومته . وليس من الميسور لأحد أن يحكم بقوة السلاح عشرات الملايين من الآدميين الذين يخالفونه فى الرأى . لأن الحكم يتطلب أشياء كثيرًا غير إخضاع المحكومين بالقوة ، ولأن صحاب القوة أنفسهم قد يسرى إليهم رأى المحكومين فيضم القوة إليه .

وكان الناس قديمًا يحكمون على حسب حاجتهم إلى الأمن والمعيشة لا على حسب حاجتهم إلى الرأى والمذاهب الفكرية .

كان المحكومون لا يطلبون نوعًا من الحكومة غير الذى يطلبه الحاكمون . فكان الراعى والمرعى متفقين على قاعدة الحكم أو على أصول الحكومة . وكان غضب المحكومين غضبًا على أشخاص يسيئون سياس الرعية ، ولم يكن ثورة على الأصول التى تقوم عليها سياسة الدولة .

فإذا ثاروا فليست هى ثورة رأى ولا دعوة إلى فكرة جديدة ، ولكنها ثورة قوة مادية على قوة مادية من نوعها ، ثورة أجساد على أجساد ، لا ثورة عقول على عقول أو أفهام على أفهام .

أما السلطة الدينية فى الزمن القديم فقد كانت سلطة مطلقة يوم كانت «معلومات» المتدينين لا تدعوهم إلى الشك فى العقائد التى تعززها تلك السلطة. فلما وجد الشك وجدت الحرية معه ووجدت على قدره. واتفق كثيراً أن عقيدة جديدة تنقض عقيدة قديمة، فكان يتفق أيضاً أن تجرى العقيدة الجديدة فى مجراها على حسب تمكنها من النفوس، وإن وقفت لها قوة السلاح بالمرصاد.

ثم نما نصيب الفرد من الحرية على حسب نصيبه من العلم والمعرفة والدوافع النفسية، فأصبح الإنسان يحكم برأيه ولا يكفى فى سياسته أن يحكم على حسب حاجته إلى الأمن والمعيشة، بل أصبح له رأى فى الخطط التى يستقر عليها الأمن وتحسن بها المعيشة، فبلغت حرية الرأى قوتها التى لا تصمد لها قوة، ولا تزال فى ازدياد كلما ازدادت مع الزمن حرية الآحاد.

وكان قسط الفنون من هذه الحرية على حسب حاجتها إلى الصراحة من جهة، وعلى حسب الخطر منها على ذوى السلطة من جهة أخرى.

فكان الجهاد فى سبيل حرية القلم أظهر من الجهاد فى سبيل حرية الريشة والأزميل، وكان سبقها إلى طلب الحرية على ترتيب صراحتها وخطرها. فسبق اللسان، ثم تلاه القلم، ثم تلته الريشة والأزميل، ثم تلاها المعزف لأنه أقل الفنون حاجة إلى جهاد السلطة والمتسلطين.

سبق اللسان لأنه كان قبل المطبعة أقوى من القلم، وكان هو أداة الخطاب الأولى بين طالب الحرية ومن يخاطبهم ليطلبوها مثله.

ثم جاء دور القلم حين شاعت القراءة وشاعت وسائل نقلها إلى العدد الأكبر من المتعلمين.

ولم تكن بالريشة أو الأزميل حاجة إلى مثل هذا الجهاد فى طلب الحرية؛ لأن الصورة تجمع بين الحاكم والمحكوم فى تعبير واحد أو تعبير متقارب. فإذا كانت صورة ثائرة تصدى لها من يمنعها، ووجب لها فى هذه الحالة جهاد الألسنة والأقلام.

أما الموسيقى فهى لغة إنسانية عامة، وهى لهذا تتكلم بكل لسان ويغلب فيها

الجانب المشترك بين جميع الناس على الجانب الذى ينفرد به الآحاد .

ولسنا نعنى بذلك أن فنون التصوير والنحت لا تعانى حجرًا أو تقييدًا فى زمن من الأزمان . ولكننا نعنى به أن الحجر يصيبها من أصحابها قبل أن يصيبها من سلطة غاشمة أو دلة قائمة .فلا تزعج الحاكمين ولا يضيرهم أن يقع الخلاف بينها وبينهم إلى زمن طويل .

ويقع الحجر على الفنون الجميلة من الشعوب المحكومة قبل أن تستهدف له من الحاكم المسيطر عليها .

فإذا جمد الشعور ، وفترت النفوس ، وقصرت الهمم ، وضاق أفق الخيال ، فهى التى تحجر على الفن الجميل من غير حاجة إلى سلطان أو تشريع ، ويأتى عمل السلطان والتشريع فى الحجر عليها تابعًا لعمل الرعية ، وهو فى الواقع أحرى أن يسمى عجزًا عن العمل وانصرافًا إلى الدعة والجمود .

فالفن المصرى كان فى عهد العظمة الفرعونية لا يلقى عنتا من الفراعنة العظام وهم فى ذلك العهد ارباب يعبدون .

فلما انقضى عهد العظمة وأعقبته عهود الضعف والخمول جاءته القيود من أصحابه ، وجاء الحجر على صناعة التماثيل من المثالين . وكان المثاليون عنوانًا للشعب كله فى جمود شعوره وعجزه عن تذوق الفن الجميل على إطلاقه . وهذه هى الفترة التى أصبح فيها التمثال البشرى مجموعة من المقاييس المقررة بين حجم الرأس وأحجام سائر الأعضاء ، وبين طول الذراع وطول الساق ، أو طول الكف وطول القدم ، على نحو لا يختلف بين إنسان وإنسان ، وإن رأى المثال بعينه أن التمثال يخالف صاحبه فى هذه المقاييس .

ويحدث فى صناعة المعزف ما يحدث فى صناعة الريشة والأزميل ، فيسرى الجمود إلى ألحان من جمود السامعين والمستمعين ، ولا يسرى إليها كثيرًا من جمود رجل السياسة أو جمود رجل الدين ، وينتهى الأمر بالحس الجامد فى صناعة الألحان إلى مقاييس محفوظة كمقاييس المثالين التى يفرضونها على نسب الأجسام والأعضاء ، فلا يأتى اللحن معبرًا عن شعور لأنه لا شعور ، ولكنه يأتى

على حسب المقاييس المفروضة لكل نغمة ولكل مقام ، أو يأتى آليًا يخرج من آلات ، ولا يأتى إنسانيًا يخرج من قلوب ونفوس .

ويخيل إلينا أننا وصلنا فى هذا العصر إلى حالة لا نتكلم فيها عن الحرية ولا عن الحجر على الحرية فيما يرجع إلى الفنون الجميلة . ولكننا نتكلم عن «البطر» فى استخدام الحرية الفنية ، فإن الشبع من الحرية قد وصل إلى حد «البطر» الذى يخشى منه على جمال الفن كما كان يخشى عليه قديمًا من الحجر والتقييد أو من الجمود والخمول ، وكلا الطرفين يلتقيان ـ كما يقال .

فمن البطر فى الحرية تلك المذاهب السخيفة التى تبتلى فنون الكتابة والتصوير والغناء فى هذا الزمن بنكسة من نكسات السقم والاعوجاج لا موجب لها إلا أن الفنان قد ملك الحرية كلها فظن أنه يفعل ما يشاء .

كان الأديب يستخدم الرمز فى الخرافات والأمثال والحكم التى هى من قبيل حكم لقمان ؛ لأنه كان فى خوف على نفسه من ذوى السلطان ، فأصبح لدينا فى العصر الحديث من يتعسفون الرموز لغير حاجة ، ثم تسألهم عن المعنى الذى أرادوه فإذا هو «أولاً» معنى لا يؤديه ذلك التعبير ، وإذا هو بعد ذلك معنى يقال فى لفظ صريح وعبارة واضحة ، ولا يلجئ أحدًا إلى اللف وراء الرموز .

وكان الهمجى يرسم الإنسان أو الحيوان فى صورة شائهة لأنه لا يحسن الرسم ولا يعرف تمثيل المنظور فى الظل والنور ، فأصبح لدينا فى العصر الحديث من يشوهون أشكال الإنسان والحيوان ويرسمون رجلاً أو امرأة فلا يعرف أحد ـ ولو كان من المصورين ـ من هو ذلك الرجل ومن هى تلك المرأة . . وتسألهم فيقولون لك إنه مذهب المستقبليين أو مذهب فوق الواقعيين ، وإنهم ينقلون عن الوعى الباطن الذى يتشدقون به ولا يعرفونه ، ولا يعرفون أهو وعى باطن الراسم أو وعى باطن المرسوم . ويتمادون فى ذلك مدرسة بعد مدرسة ، وفنانا يسابق فنانا فى الإيهام والتشويه ، كأنما التصوير فن من فنون التنجيم ، أو كأنما الوعى الباطن قد ألغى الحس الظاهر ، أو كأنما الوعى الباطن مخترع حديث لم يصحب الإنسان منذ كان ، أو كأنما المصور أقدم من أصحاب الصناعات فى هذا المضمار ، وهو إن لم يحسن النظر بعينيه إلى

الأشكال والظلال فليس له حجة فى ادعاء ملكة غير هذه الملكة بحق صناعة التصوير .

هذا هو دور البطر ، وهو يصيب جمال الفن كما يصيبه فقد الحرية ، ولكننا نعود فنقول إن الحرية الفنية أقوى من القيود وأقوى من البطر ، وهى التى يصح فيها أن نستعيد كلمة سليمان الحكيم فنقول إنها هى أقوى من الموت نفسه ؛ لأن النفس البشرية فى سبيل حريتها تقتحم سدود الموت ، ثم تقهر الموت بالخلود فى عالم الفنون .

الفهـرس

مؤلفات عملاق الأدب العربي

الكاتب الكبير

عباس محمود العقاد

١ ـ الله .
٢ ـ إبراهيم أبو الأنبياء .
٣ ـ مطلع النور أو طوالع البعثة المحمدية .
٤ ـ عبقرية محمد ﷺ .
٥ ـ عبقرية عمر .
٦ ـ عبقرية الإمام على بن أبى طالب .
٧ ـ عبقرية خالد .
٨ ـ حياة المسيح .
٩ ـ ذو النورين عثمان بن عفان .
١٠ ـ عمرو بن العاص .
١١ ـ معاوية بن أبى سفيان .
١٢ ـ داعى السماء بلال بن رباح .
١٣ ـ أبو الشهداء الحسين بن على .
١٤ ـ فاطمة الزهراء والفاطميون .
١٥ ـ هذه الشجرة .
١٦ ـ إبليس .
١٧ ـ جحا الضاحك المضحك .
١٨ ـ أبو نواس .
١٩ ـ الإنسان فى القرآن .
٢٠ ـ المرأة فى القرآن .
٢١ ـ عبقرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده .
٢٢ ـ سعد زغلول زعيم الثورة .
٢٣ ـ روح عظيم المهاتما غاندى .
٢٤ ـ عبدالرحمن الكواكبى .
٢٥ ـ رجعة أبى العلاء .
٢٦ ـ رجال عرفتهم

٢٧ ـ سارة
٢٨ ـ الإسلام دعوة عالمية .
٢٩ ـ الإسلام فى القرن العشرين .
٣٠ ـ ما يقال عن الإسلام
٣١ ـ حقائق الإسلام وأباطيل خصومه .
٣٢ ـ التفكير فريضة إسلامية .
٣٣ ـ الفلسفة القرآنية
٣٤ ـ الديمقراطية فى الإسلام .
٣٥ ـ أثر العرب فى الحضارة الأوربية .
٣٦ ـ الثقافة العربية
٣٧ ـ اللغة الشاعرة
٣٨ ـ شعراء مصر وبيئاتهم .
٣٩ ـ أشتات مجتمعات فى اللغة والأدب .
٤٠ ـ حياة قلم .
٤١ ـ الخلاصة اليومية والشذور .
٤٢ ـ مذهب ذوى العاهات .
٤٣ ـ لا شيوعية ولا استعمار
٤٤ ـ الشيوعية والإنسانية
٤٥ ـ الصهيونية العالمية
٤٦ ـ أسوان .
٤٧ - أنا
٤٨ - عبقرية الصديق
٤٩ - الصديقة بنت الصديق
٥٠ - الإسلام والحضارة الإنسانية
٥١ - مجمع الأحياء .
٥٢ - الحكم المطلق

٥٣ - يوميات (الجزء الأول)
٥٤ - يوميات (الجزء الثانى) .
٥٥ - عالم السدود والقيود .
٥٦ - مع عاهل الجزيرة العربية .
٥٧ - مواقف وقضايا فى الأدب والسياسة .
٥٨ - دراسات فى المذاهب الأدبية والاجتماعية .
٥٩ - آراء فى الآداب والفنون .
٦٠ - بحوث فى اللغة والأدب .
٦١ - خواطر فى الفن والقصة .
٦٢ - دين وفن وفلسفة .
٦٣ - فنون وشجون .
٦٤ - قيم ومعايير .
٦٥ - الديوان فى الأدب والنقد .
٦٦ - عيد القلم .
٦٧ - ردود وحدود .
٦٨ - ديوان يقظة الصباح .
٦٩ - ديوان وهج الظهيرة .
٧٠ - ديوان أشباح الأصيل .
٧١ - ديوان وحى الأربعين .
٧٢ - ديوان هدية الكروان .
٧٣ - ديوان عابر سبيل .
٧٤ - ديوان أعاصير مغرب .
٧٥ - ديوان بعد الأعاصير
٧٦ - عرائس وشياطين .
٧٧ - ديوان أشجان الليل
٧٨ - ديوان من دواوين .
٧٩ - هتلر فى الميزان
٨٠ - أفيون الشعوب .
٨١ - القرن العشرون ما كان وما سيكون
٨٢ - النازية والأديان .

